Theological Seminary.
PRINCETON, N. J.
Part of the
ADDISON ALEXANDER LIBRARY,
which was presented by
MESSRS. R. L. AND A. STUART.
Case, Division BS1430
Shelf, Section .A512
Book, No. v.1 copy 1

114-5-
11

J. A. Alexander.

Princeton.

Commentar

über

die Psalmen.

Von

E. W. Hengstenberg,

Dr. und Prof. der Theologie zu Berlin.

Erster Band.

Berlin, 1842.

Verlag von Ludwig Oehmigke.

Vorwort.

Den ernstlichen Vorsatz, einen Commentar über die Psalmen zu geben, faßte der Verf. schon vor einer Reihe von Jahren, als ihm zuerst das Auge für die Tiefen ihres Sinnes eröffnet worden. Schon im Jahre 1830 wollte er an die Ausführung gehen, aber damals, und so oft später der Entschluß wieder in ihm lebendig wurde, drängten sich andere Arbeiten in den Vordergrund. Nach Vollendung des ersten Theiles der Erläuterung der wichtigsten und schwierigsten Abschnitte des Pentateuches, erwachte die Neigung zu dieser Arbeit in solcher Stärke, daß er ihr nicht länger zu widerstehen vermochte. Die Fortsetzung des bereits begonnenen Werkes konnte er um so eher späteren Zeiten aufbehalten, da der Anfang desselben sich ausdrücklich zugleich als Monographie angekündigt hatte.

Was der Verf. hier zu leisten gestrebt, und was er wirklich geleistet hat, das möge dem geneigten Leser die Prüfung der Arbeit selbst zeigen. Bei allen ihren Schwächen wird sie hoffentlich sich doch als eine solche kundgeben, die lange Zeit hindurch mit Lust und Liebe gepflegt wurde.

Das Ganze wird aus drei Bänden bestehen. Daß die Ausführlichkeit der Behandlung in diesem ersten Theile zu diesem Umfange des Ganzen in keinem Misverhältnisse steht, wird schon ein vergleichender Blick auf die Arbeiten der Vorgänger zeigen, z. B. auf Rosenmüllers ersten Band, der nur die ersten zwanzig Psalmen enthält. Bei den Psalmen wird mehr wie bei jedem anderen Buche der heiligen Schrift im Anfange Ausführlichkeit, im Fortgange Kürze durch die Natur der Sache erfordert.

Der dritte Band wird außer der Vollendung des Commentars eine Reihe von Abhandlungen über die Psalmen enthalten, die sich, neben den Gegenständen, die gewöhnlich in der Einleitung behandelt werden, eingehend mit der Glaubens- und Sittenlehre der Psalmen beschäftigen sollen.

Der Verf. sieht voraus, daß das ascetische Element, welches sich durch den Commentar hindurchzieht, Grund zu manchen Vorwürfen abgeben wird. Ohne daß er grade hoffte diese Vorwürfe dadurch niederzuschlagen, bemerkt er, daß diese ascetischen Bemerkungen überall nicht in einem seinem eigentlichen Zwecke fremdartigen, sondern im Interesse der Auslegung selbst gemacht worden sind. Die Psalmen sind Erzeugnisse heiliger Empfindung, die nur von denjenigen verstanden werden können, in denen dieselbe Empfindung lebendig wird. Dahin zu wirken ist also recht eigentlich Aufgabe des Auslegers. Wem namentlich der Mittheilungen aus Luthers Commentar, die diesem Zwecke so trefflich dienen, zu viele sind, der möge sich damit trösten, daß dieselben mit diesem Bande ziemlich zu Ende gehen, da Luthers größeres Werk nur die ersten zwei und zwanzig Psalme umfaßt. Der Verf. glaubte um so weniger karg in Mittheilung des Gediegensten seyn zu dürfen, da das Werk als Ganzes ziemlich ungenießbar ist.

Wie auch diese Arbeit aufgenommen werden möge, der Verf. hat reichen Lohn für sie in ihr selbst gefunden, und hofft noch in der Ewigkeit mit Freude auf sie zurückzusehen. Um so mehr muß er freilich wünschen, daß sie auch an Andern gesegnet seyn, namentlich von den Vielen, die jetzt in der Wüste verschmachten, da kein Wasser ist, hie und da Einen zu den grünen Auen und den frischen Wassern des göttlichen Wortes zurückleiten möge.

Berlin, den 28. October 1842.

Der Verfasser.

Psalm 1.

Der S. beginnt mit einer Seligpreisung des Gerechten, der in V. 1 zuerst negativ beschrieben wird als abgekehrt von den Anschlägen der Bösen und in V. 2 positiv, als sich vertiefend in das göttliche Gesetz. Er schildert dann unter einem lieblichen Bilde das Heil, welches ihn auf allen seinen Wegen begleitet, und stellt demselben das Verderben gegenüber, welches der Bosheit unzertrennlicher Gefährte ist, V. 3 und 4. Er gründet auf diese ewig wahren Sätze die Zuversicht, daß Gott, was ihnen im Laufe der Dinge zu widerstreiten scheint, beseitigen, daß er durch sein Gericht die Bösen, unter deren Anfeindungen die Gerechten leiden, stürzen, und seine Gemeinde, die nur aus Gerechten bestehen soll, von ihrer Beimischung befreien werde: Denn, wie V. 3 und 4 gesagt worden, der Herr nehme sich der Gerechten an, und könne sie daher nicht ohne Hülfe lassen, und Untergang sey das Loos der Bösen, er müsse also denselben über sie herbeiführen, V. 5. 6.

Nach dieser Anordnung, welche allein dem „darum" zu Anfang von V. 5 und dem „denn" in V. 6 ihr Recht widerfahren läßt, zerfällt der Ps. in drei Strophen, jede von zwei Versen.

Der Ps. hat zunächst ermahnenden Charakter: was über das Heil, welches die Gerechtigkeit, das Verderben, welches die Bosheit begleitet, gesagt wird, soll anreizen, jener nachzutrachten, und diese zu meiden. In dieser Beziehung bemerkt Luther: „Es ist in aller Welt unter den Leuten eine gemeine Frage von der Seligkeit (dem Heile), und ist kein Mensch auf Erden,

der nicht wünschte, daß es ihm wohlginge; und nicht wiederum Unmuths darüber würde, wenn es ihm übel gehet. Dieser aber, der hier im Psalme redet, der vom Himmel herunter schallet, schlägt zu Boden und verdammet alles, was menschliche Gedanken hierin erfinden und ausdenken können, und bringt eine einige rechte Beschreibung der Seligkeit, davon alle Welt nichts weiß, und sagt, daß der selig sey, und daß es dem wohlgehe, nämlich der Lust und Liebe zum Gesetze des Herrn habe. Das ist eine kurze Beschreibung, aber wahrlich eine solche, die da wider allen Sinn und Verstand daher gehet, sonderlich wider die Vernunft der Weltweisen und Hochverständigen. Als wollte er sagen: was rathschlaget ihr lange? Was schließet ihr ohn Aufhören so vergeblich unnütze Dinge? Dies ist die einige köstliche Perle, wer sie überkommt, nämlich daß er Lust und Liebe zum Gesetze des Herrn habe, und von den Gottlosen sich absondere, dem gedeihet Alles zum Besten. Wer aber diese Perle nicht findet, der mag wohl mit viel Mühe und Arbeit den Weg zur Seligkeit suchen, er wird ihn aber nicht finden."

Daneben aber hat der Ps. tröstlichen Charakter, der besonders in der letzten Strophe deutlich hervortritt: er soll die Hoffnung der Gerechten auf die Gnade Gottes beleben, und sie mit dem Bewußtseyn erfüllen, daß alles, was dieser Hoffnung zu widerstreiten scheint, zu seiner Zeit ein Ende nehmen, daß das Gericht Gottes die Anstöße beseitigen werde, welche das zeitliche Glück der Bösen und das ihnen dadurch bereitete Unglück ihnen gibt.

Der Ps. hat seine volle Wahrheit nicht weniger für die Gemeinde des N., wie für die des A. B. Es bleibt ewig wahr: die Sünde ist der Leute Verderben, und das Heil ist der Gerechtigkeit unzertrennlicher Gefährte. Was dem im Laufe der Dinge zu widerstreiten scheint, wird beseitigt durch die Bemerkung, daß ein Gerechter, wie der Verf. ihn schildert, ein solcher, der unbedingt an dem Gesetze Gottes seine Lust hat, und dem

es „sein Taggedanke und sein Traum bei Nacht" ist, unter den Menschenkindern nicht gefunden wird. Eben weil das Heil unzertrennlich an die Gerechtigkeit geknüpft wird, kann die Verheißung des Psalmes an Niemanden unbedingt in Erfüllung gehen. Auch wo die innerste Neigung des Gemüths allerdings auf die Gerechtigkeit gerichtet ist, finden sich der Schwächen und Sünden so viele, daß mannigfache Leiden, sowohl als vergeltende Strafe, als auch als Mittel der Förderung nothwendig werden. Diese heben die hier aufgestellten Prinzipien nicht auf, sondern sie dienen vielmehr zu ihrer Bestätigung. Das „alles was er thut, richtet er glücklich aus," was in Bezug auf den Gerechten, sofern er ein solcher ist, buchstäbliche Wahrheit hat, verwandelt sich in Folge der mangelhaften Beschaffenheit unserer Gerechtigkeit, der nur zu unserm eignen Verderben der Lohn zugetheilt werden könnte, welcher der vollkommnen zugesagt ist, in das immer noch hinreichend tröstliche: denen, die Gott lieben, müssen alle Dinge zum Besten dienen. Diejenigen, welche in pelagianischer Verblendung das Bedingte der menschlichen Gerechtigkeit nicht kennen, und denen damit der einzige Schlüssel zum Geheimniß des Kreuzes fehlt, greifen die Wahrheit der unsern Psalm beherrschenden Idee an, können ihr aber nur also entgehen, daß sie sich einem rohen Dualismus hingeben. Gewiß ist, sagen sie, daß das innere Lebensglück allein auf Frömmigkeit beruht, was aber das äußere betrifft, „welches von Natureinflüssen, Verhältnissen und Zufällen des Lebens und gewaltsamen Bewegungen des Völkerlebens abhängt," so dürfe man keine anmaßlichen Ansprüche machen. Wer sähe nicht, daß hier die Natureinflüsse u. s. w. in vollkommner Selbstständigkeit neben Gott hingestellt, förmlich zu einem zweiten Gotte erhoben werden, und daß wir von dem christlichen Gebiete auf einmal in das heidnische versetzt sind, auf dem aus demselben Grunde, dem Mangel an Sündenerkenntniß, die allein dem Gebiete der

Offenbarung angehört, die Materie, der Zufall, das Fatum, Typhon, Ahriman eine große Rolle spielen? Solche Meister sollten es nicht unternehmen, den Psalmisten zu belehren, sie sollten von ihm lernen. Wer wirklich an den einen wahren Gott, den Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt glaubt, der kann nicht anders als der Lehre des Psalmisten beistimmen. Man kann die Lehre von der Vergeltung nicht im Geringsten schmälern, ohne zugleich dem Monotheismus zu nahe zu treten. Man stellt das innere Lebensglück als das vollkommne dem äußern als dem unvollkommnen entgegen. Wo ist aber in der Wirklichkeit derjenige, der sich eines vollkommnen inneren Lebensglückes erfreute, der, und sey er auch in der größten Verblendung über seinen Zustand befangen, auch nur einen Tag ganz mit sich zufrieden seyn könnte? Ist es nun nicht natürlich, daß mit dem Innern das Äußere Hand in Hand geht, und haben wir wohl irgend Grund, wegen der Leiden, die uns treffen, Gottes Allmacht und Gerechtigkeit und die Wahrheit der Lehre der Schrift anzuzweifeln, die durch beide Öconomien hindurch und vom ersten bis zum letzten Buche einschärft, daß Gott einem jeden nach seinen Werken vergilt? Statt sich solchen traurigen Verirrungen zu überlassen, sollte ein jeder, wenn er das: „und er ist wie ein Baum gepflanzt an Wasserbächen, der seine Frucht gibt zu seiner Zeit und deß Blatt nicht welket, und alles, was er thut, führt er glücklich aus" des Psalmisten liest, und findet, daß sein Loos in traurigem Abstande von dem hier geschilderten steht, seinen Blick auf V. 1 und 2 zurückwendend untersuchen, ob denn auf ihn paßt, was dort von dem Gerechten gesagt wird, und wenn er es nicht so findet, an seine Brust schlagen und ausrufen: Gott sey mir Sünder gnädig, und ernstlich darnach trachten, daß er das dort aufgestellte Ideal verwirkliche, mit Benutzung der Ordnung, welche Gott dafür vorgeschrieben. Gewiß, ein solcher wird das Heil Gottes sehen. Vgl. die Aus-

führung des hier nur Angedeuteten, in der Abh.: über die Lehre von der Vergeltung, Beitr. Th. 3. S. 577 ff.

Der Inhalt des Ps. ist nach dem Bemerkten ganz allgemein, und mit Unrecht wollen mehrere Ausleger ihn auf bestimmte Zeiten und Personen beziehen. Viel für sich hat die Meinung derer, welche wie Calvin annehmen, es sey dieser Psalm, ungewiß woher entnommen, von dem Sammler der Psalmen denselben als Einleitung vorgesetzt worden. Basilius nennt ihn ein „kurzes Vorwort" der Psalmen, und daß diese Ansicht schon weit älter ist, geht hervor aus Apgsch. 13, 33, wo Paulus nach der richtigen, von den bedeutendsten Critikern (Erasmus, Mill, Bengel, Griesbach u. A.) gebilligten Lesart den Psalm, der in unserer Sammlung die zweite Stelle einnimmt, als den ersten Psalm anführt. Wurde der Psalm nur als einleitendes Vorwort betrachtet, so konnte man die Zählung füglich erst bei dem folgenden beginnen, wie dies auch in einigen Handschr., namentlich der Casseler geschieht. Seinem Inhalte nach eignet sich der Psalm sehr gut zu dieser Bestimmung. „Der Sammler dieser Gesänge — sagt Amyraldus — scheint mit Fleiß den Lesern gleich an der Schwelle vor Augen gestellt zu haben, auf welches Ziel die menschlichen Handlungen wie Pfeile gerichtet werden müssen." Besonders passend erscheint die Stellung des Ps. zu Anfang, wenn neben seiner ermahnenden auch seine tröstliche Tendenz ins Auge gefaßt wird. In der letzteren Beziehung kann er wirklich als ein kurzes Compendium des Hauptinhaltes der Psalmen betrachtet werden. Daß Gott den Gerechten Heil, den Bösen Verderben bestimmt habe, dieß ist die große Wahrheit, an die sich die heiligen Sänger in allen schmerzlichen Erfahrungen des Lebens, welche scheinbar von dem Gegentheil zeugen, anklammern. Begünstigt, ja wie es scheint gefordert wird die Annahme dadurch, daß der Psalm keine Überschrift hat. Da von Ps. 3 an eine lange Reihe mit

Überschriften versehener Davidischer Psalmen folgt, so kann nicht gezweifelt werden, daß die Sammler die Absicht hatten, mit diesen die Sammlung zu eröffnen. Sie mußten also einen bestimmten Grund haben, bei unserem Ps. eine Ausnahme von ihrer Regel zu machen und als solcher bietet sich kaum ein anderer dar, als der bezeichnete. — Mit Recht aber bemerkt Köster, aus jener Annahme folge nicht, daß der Psalm erst ganz spät, etwa von dem Sammler gedichtet worden sey. Dagegen streite die Einfachheit und Frische der Dichtung. Daß der Psalm jedenfalls vor Jeremias abgefaßt sein muß, erhellt daraus, daß dieser ihn nachgeahmt hat. Ein bestimmteres Resultat über die Zeit der Abfassung kann sich, da der Ps. selbst keine Data gibt, nur aus der Bestimmung seines Verhältnisses zu Ps. 2 ergeben.

Man hat mehrfach behauptet, daß beide Psalmen gradezu ein Ganzes bilden (vgl. die Aussprüche der Juden und der Kchvv. bei Wetstein zu Act. 13, 33), und diese Meinung hat sogar auf mehrere Handschriften (De Rossi erwähnt sieben, und schon Origenes bei Montfaucon Hexapl. S. 475 erzählt, daß er eine solche Hdsch. gesehen) Einfluß ausgeübt. Diese Ansicht nun ist offenbar unhaltbar. Jeder von beiden Psalmen ist in sich vollkommen abgerundet und abgeschlossen. Doch liegen mehrere Erscheinungen vor, welche allerdings auf ein näheres Verhältniß beider Psalmen zu einander hinführen. Zuerst ist schon das auffallend, daß Ps. 2 an dieser Stelle steht, zu Anfang der Sammlung, wohin eigentlich nur solche Psalmen gehörten, welche Davids Namen in der Überschrift trugen. Diese Stellung kann kaum aus einem andern Grunde abgeleitet werden, als aus dem unzertrennlichen Zusammenhange mit Ps. 1, so daß er diesem nachfolgen mußte, nachdem er aus dem angeführten Grunde an die Spitze gestellt worden. Dann findet auch eine gewisse formelle Ähnlichkeit statt: die Verszahl von Ps. 2 beträgt grade das Doppelte der von Ps. 1, in beiden

Psalmen findet eine große und seltene Regelmäßigkeit des Strophenbaues statt, wie Ps. 1 in drei Str. von zwei, so zerfällt Ps. 2 in vier Str. von drei Vv. Was den Inhalt betrifft, so eignet sich Ps. 1 trefflich zur Einleitung zu Ps. 2, dem er die allgemeine Grundlage gibt. Was der erste Ps. im Allgemeinen von dem verschiedenen Zustand und Ausgang der Gerechten und der Bösen sagt, das spricht Ps. 2 in besonderer Anwendung auf den Gesalbten und seine Feinde aus. Ps. 1 hatte mit der Verkündung des Gerichts über die Bösen geschlossen, bei demselben Punkte beginnt Ps. 2. Dagegen schließt dieser Psalm mit der Seligpreisung, mit der Ps. 1 begonnen hatte, vergl. das אשרי כל חוסי בו und das אשרי האיש. Das „ihr werdet umkommen mit eurem Wege" in Ps. 2, 12 stimmt auffallend überein mit dem „der Weg der Bösen kommt um" in Ps. 1, 6. Endlich das „die Nationen sinnen Eiteles" in Ps. 2, 1 gewinnt an Bedeutung, wenn es als Gegensatz gegen das Sinnen des Gerechten über das Gesetz des Herrn in Ps. 1, 2 betrachtet wird.

Durch die Annahme, daß die Sammler wegen gewisser zufälliger Berührungen den zweiten Psalm dem ersten angeschlossen haben, werden diese Erscheinungen keineswegs befriedigend und vollständig erklärt, und so bleibt nichts übrig als anzunehmen, daß beide Psalmen demselben Verfasser angehören und von ihm als zweigetheiltes Ganzes gedichtet wurden. Diese Annahme liegt um so näher, da uns auch sonst solche Psalmenpaare begegnen, so Ps. 9 und 10, Ps. 14. 15. Ps. 42. 43, und da auch die christliche Liederpoesie Analogien darbietet, z. B. Richters zwei Lieder: es ist nicht schwer ein Christ zu seyn, und: es kostet viel ein Christ zu seyn.

Da nun bei Ps. 2 bedeutende Gründe für die Davidische Abfassung sprechen, so würde hienach auch Ps. 1 David als Verf. angehören, und dagegen wird auch gewiß kein gegründeter Einwand erhoben werden können. In seiner edlen Einfachheit, sei-

nem ruhigen aber dabei doch höchst lebendigen Character schließt sich der Ps. eng an mehrere erweislich Davidische Psalmen an, ganz besonders an Ps. 15. 23. 8.

V. 1. Glücklich der Mann, der nicht wandelt im Rathe der Bösen und auf dem Wege der Sünder nicht stehet und auf dem Sitze der Spötter nicht sitzet. Daß der Gerechte zuerst negativ beschrieben wird, hat seinen Grund in der Geneigtheit der menschlichen Natur zum Bösen. Aus demselben Grunde geht die vorwiegend negative Fassung des Dekaloges hervor. Vgl. Beitr. Th. 3. S. 599. So wie dort überall das: wozu dein verderbtes Herz geneigt ist, hinzugedacht werden muß, so auch hier. Das עצה heißt nie, wie Stier und Hitzig es hier nehmen, Sinnesart, Gesinnung, immer vielmehr, auch Hiob 21, 16. 22, 18, Rath. Der Rath jemandes nun ist an einigen St. der Rath, den jemand ertheilt, gewöhnlich aber der Rath, den jemand selbst faßt, seine Plane und Anschläge. Vgl. d. St. bei Gesen. in dem thes. Diese letztere Bed. hat es überall in der Redensart: in jemandes Rathe wandeln, sie heißt überall: seinen Anschlägen folgen, mit ihm dieselben Anschläge haben, vgl. 2. Chron. 22, 5, wo das: auch wandelte er in ihrem Rathe, dem: auch wandelte er in den Wegen des Hauses Ahab, in V. 3, und dem: und er that das Böse in den Augen des Herrn wie das Haus Ahabs, in V. 4 entspricht, nur mit dem durch das „auch" angedeuteten und durch das folg.: „und ging mit Jehoram dem Sohne Ahabs zum Kriege" u. s. w. außer Zweifel gesetzten Unterschiede, daß während dort im Allgemeinen von der Übereinstimmung in Gesinnung und Handlungsweise die Rede ist, hier die Übereinstimmung der Plane und Unternehmungen hervorgehoben wird. In Micha 7, 16 steht: wandeln in jemandes Rathschlägen, parallel mit: beobachten jemandes Gesetze (seine Grundsätze) und all sein Thun. In Ps. 81, 13 ist das: sie wandeln in ihren Rath-

schlägen, sie wandeln in den Rathschlägen, die sie selbst sich bilden, den Planen, die sie selbst fassen. Hienach wird die Erkl. von Gesen. u. A.: der nicht nach den Rathschlägen der Bösen lebt, aufgegeben werden müssen, und das um so mehr, da im Folgenden nicht von einer Abhängigkeit von den Einflüssen der Bösen, sondern davon die Rede ist, daß man selbst zu ihnen gehört, was auch allein das sachgemäße. Wandeln in dem Rathe der Bösen, ist, sich auf dem Gebiete ihrer Anschläge, ihrer nichtswürdigen Plane bewegen. Olshausen, in den Emendationen zum A. T. Kiel 1826. S. 1 ff., will statt עצת lesen ערת, in der Gemeinde oder Rotte der Bösen. Er beruft sich auf den strengen Parallelismus, den der Verf. dieses Psalmes anwende, und zwar vorzugsweise in diesem ersten Verse. Die Parallele sey hier dreigliedrig: der nicht wandelt, nicht stehet, nicht sitzet. In jedem Gliede als Prädikat ein Präteritum mit darauf folgender Präposition ב, einem Nomen als deren Complement und davon abhängigem durchaus entsprechendem Genitiv. Zwei der Nomina, die der Präposition zur Ergänzung dienen, Weg und Sitz, seyen Localbezeichnungen, wie denn das dem Sinne der einzelnen Verba am angemessensten sey. Bei dem ersten Nomen finde nur eine solche Localbezeichnung nicht statt. Allein richtig aufgefaßt findet sich diese Bedeutung in dem עצה allerdings. Der Rath ist ja der (freilich geistige) Irrweg, das geistige Terrain, auf dem sich derjenige bewegt, der ihm folgt. Geistig muß ja aber auch das zweite, der Weg der Sünder, aufgefaßt werden. Es kann nur ihre Handlungsweise bezeichnen, auf ihrem Wege stehen — mit ihnen derselben sittlichen Straße folgen, ihnen gleich handeln. Äußerlich local ist nur das מושב. Doch ist die Differenz eine unbedeutende, da auch hier die äußere Gemeinschaft nur als Ausfluß der innern in Betracht kommt. Sieht man näher zu, so zeigt sich, daß die Änderung nicht bloß eine unnöthige, sondern auch eine

unpassende ist. Gerade das ערת wird durch den Grund ausgeschlossen, den Olshausen gegen das עצת geltend macht. Nach der Analogie des בדרך und des במושב muß das ב durch auf wiedergegeben werden können: es muß das Terrain bezeichnen, auf dem sich der Wandel bewegt. Nun ist aber das: auf dem Rathe, ganz passend, dagegen das: auf der Gemeinde sinnlos. — Nach der gew. Annahme soll das מושב hier nicht Sitz, sondern Sitzung bedeuten. Allein an der einzigen St., die man für diese Bed. anführt, Ps. 107, 32, ist diese Bedeutung nicht bloß unnöthig, sondern auch ganz unzulässig. Übersetzt man dort: in der Sitzung der Alten werden sie ihn preisen, so muß man zu der völlig unbegründeten Annahme sich entschließen, daß die „Alten" besondere Versammlungen zum Lobe Gottes, abgesondert von dem übrigen Volke, angestellt haben. Die Geschichte weiß nur von allgemeinen religiösen Versammlungen. Übersetzt man: auf dem Sitze, auf der Bank, so ist alles in der Ordnung: sie werden ihn erheben in der Versammlung des Volkes, und auf der Bank der Alten ihn loben, zuerst das Ganze, dann sein vorzüglichster Theil. Die allein gesicherte Bed. ist nun auch hier ganz passend: auf dem Sitze der Spötter sitzen ist sov. w. als Spötter sitzen, in Übereinstimmung mit dem vor., wo nicht die Rede ist von einem solchen, der neben den Sündern steht, sondern unter ihnen, nicht von einem solchen, der den Rathschlägen der Bösen folgt, sondern der selbst sie hegt. Luther hat schon ganz richtig: noch sitzet da die Spötter sitzen. Es ist vielleicht nicht zufällig, daß den Spöttern grade das sitzen zugetheilt wird. Die Spottsucht entwickelt sich am meisten in einem Confessus Gleichgesinnter, bei Wein und berauschendem Getränke, bei denen wir auch sonst die Spötter in der Schrift versammelt finden, vgl. z. B. Jes. C. 5, und Prov. 20, 1, wo der Wein selbst ein Spötter heißt. So, in Bezug auf das gesellige Beisammensein, kommt das Sitzen mehrfach

vor, z. B. bei Jerem. 15, 17: „nicht saß ich in der Versammlung der Scherzenden und jubelte," in Ps. 50, 20: „du sitzest, redest wider deinen Bruder, gegen den Sohn deiner Mutter sprichst du Verleumdung," als malerische Beschreibung der Klatschgesellschaften. Ps. 69, 13: „es sinnen über mich, die im Thore sitzen und ich bin das Lied derer, die starkes Getränk trinken." Doch ist nicht zu übersehen, daß in Ps. 26, 4. 5 das Sitzen den Männern der Lüge und den Übelthätern beigelegt wird. — לֵץ bezeichnet einen solchen, der Gottes, seiner Gesetze und Anordnungen, seines Gerichts und seiner Gläubigen spottet. Prov. 9, 7. 8 steht der Spötter dem Weisen entgegen, dessen Herz von heiliger Ehrfurcht gegen Gott und Göttliches erfüllt erfüllt ist. Gegen De Wette, welcher die eigentlichen Religionsspötter hier ausschließen will, verweisen wir auf St., wie Jes. 5, 19: „die da sprechen: er eile, beschleunige sein Werk, auf daß wir's sehen und es nahe sich und komme der Rath des „„Heiligen in Israel"" auf daß wir's erfahren," Jerem. 17, 15: „sie sprechen zu mir: wo ist das Wort des Herrn, es komme doch," wo die Worte solcher Spötter angeführt werden. Die Religionsspötterei ist so alt als der Sündenfall. Auf u. St. sieht, wie es scheint, die Erwähnung der Spötter in 2 Petr. 3, 3 zurück. Die Form ist contrahirt aus לָוֵץ, vgl. Ew. S. 405, die Form zur Bildung von Adj. intrans. Begriffes, Ew. S. 231.

Man hat vielfach in unserm V. eine Steigerung auffinden wollen. Aber zur Annahme einer solchen ist weder in den Nomin. noch in den Verbis ein Grund. In Bezug auf die ersteren bemerkt schon Ven.: non tam gradus peccandi, quam specierum respectu distinguuntur. Das רשע, von רשע, im Arab. magna cupiditate et concupiscentia fuit, im Syr. perturbatus est animo, also eig. der Leidenschaftliche, Unruhige, vgl. die für den Begriff classische Stelle Jes. 57, 20: „die Bösen sind wie ein erregtes Meer, welches nicht ruhen kann"

u. s. w., bezeichnet den Bösen nach seinem inneren Wesen, nach seiner leidenschaftlichen Erregtheit, der durch die sündigen Begierden erzeugten Unruhe, die ihn stets zu neuen Freveln forttreibt, das חטאים bezeichnet denselben nach der fortlaufenden Reihe sündiger Acte, die von ihm ausgeht. Endlich das לצים hebt eine einzige besonders giftige Richtung und Frucht der Bosheit hervor. In den Verbis aber kann um so weniger eine Steigerung angenommen werden, da die Annahme Stiers, das עמר heiße nicht stehen, sondern bestehen, beharren, die offenbar absichtliche Zusammenstellung der drei körperlichen Zustände des Wachenden zerstört. Der S. drückt nur so nachdrücklich wie möglich das in keiner Beziehung Gemeinschaft mit der Sünde haben aus.

V. 2. Der Gemeinschaft mit der Gottlosigkeit, die der Gerechte eifrig meidet, wird hier die Gemeinschaft mit Gott und seinem Gesetze entgegengesetzt, die er eifrig sucht. Sondern an dem Gesetze des Herrn seine Lust hat, und über sein Gesetz nachsinnt Tag und Nacht, eig. sondern an dem Gesetze des Herrn hat er, ein solcher, sein Gefallen u. s. w. Das תורה hat nie die ihm hier von den Auslegern mehrfach beigelegte allgemeine Bedeutung: Lehre, immer vielmehr die specielle Bed. Gesetz. Daß diese hier stattfinde, erhellt auch aus der Vergleichung der Parallelst., welche zugleich zeigen, daß das Gesetz hier das geschriebene, nach Ps. 40, 8 in der Buchrolle verzeichnete Gesetz Mose's ist, welches immer gemeint wird, wo in den Psalmen vom Gesetze Gottes die Rede. Diese Parallelst. sind Deut. 6, 6. 7, wo Moses zu dem Volke: „und es sollen seyn diese Worte, die ich dir heute gebiete, in deinem Herzen. Und du schärfst sie ein deinen Söhnen und redest von ihnen, wenn du wohnest in deinem Hause, und wenn du gehest auf dem Wege, wenn du schlafen gehest und wenn du aufstehest," 11, 18 ff., Jos. 1, 8: wo der Engel zu Josua: „nicht soll weichen dieses Gesetzbuch von deinem Munde und du

sinnest darüber nach Tag und Nacht, auf daß du haltest und thust alles was darin geschrieben, denn dann wirst du beglücken alle deine Wege." Diese letzte St. steht offenbar zu der unsrigen in einem näheren Verhältnisse, nicht blos das: du wirst sinnen zeigt dieß, sondern auch das: du wirst beglücken, תצליח. So wie was der Engel zu Josua sagt auf dem Grunde jener Aussprüche des Pent. beruht und auf sie zurückweist, vgl. außer den angef. St. noch Deut. 17, 19, wo es in Bezug auf den künftigen König Israels heißt: „und es (das Gesetzbuch) soll bei ihm seyn, und er soll lesen darin alle Tage seines Lebens, auf daß er lerne zu fürchten den Herrn seinen Gott und zu halten alle Worte dieses Gesetzes und dieser Verordnungen, daß er sie halte": so weist der Verf. unseres Ps. hin auf den Josua gewordenen Ausspruch, der als ein würdiges Vorbild der Erfüllung der hier gemachten Anforderung da stand, und in dessen Ergehen der ihr hier verheißene Lohn eine feste Bürgschaft für seine Realität hatte. Wie De Wette aus der empfohlenen Liebe und Erforschung des Gesetzes das spätere Zeitalter unseres Ps. meinte nachweisen zu können, läßt sich kaum absehen, da ja das tiefere Eindringen in das Wesen des Gesetzes, die Verwandlung desselben in Saft und Blut, wie sich aus unzähligen Stellen darthun läßt, von jeher von den Gläubigen des A. B. für die würdigste Aufgabe ihres Lebens gehalten wurde. Wie schon David dieser Anforderung genügte, wie er eine bis ins Einzelnste gehende Kenntniß des Gesetzes besaß, wie dieß der Mittelpunkt alles seines Denkens und Sinnens, die Wonne seines Herzens war, wird die Auslegung außer Zweifel stellen. Schon der auch von der befangensten Critik David zugesprochene funfzehnte Ps. genügt ungeachtet seines kleinen Umfanges zu diesem Beweise: er steht fast in durchgängiger wörtlicher Beziehung auf den Pent. Vergl. auch Ps. 19. Übrigens wird hier nicht etwa ein dem practischen Sinne der Gläubigen des A. B. frem-

des Speculiren und Grübeln über das Gesetz gemeint, sondern ein Nachdenken, welches in steter Beziehung auf das Handeln steht. Dies geht, wie Claus richtig bemerkt, aus dem ganzen Zusammenhange deutlich hervor, welcher durchaus practisch ist. V. 1 ist von der Gemeinschaft mit der Sünde die Rede, V. 3—6 von dem verschiedenen Schicksale der Frommen und Gottlosen. Wie könnte sich wohl in diesem Zusammenhange V. 2 auf das Studiren des Buches zu theoretischem Zwecke, und wie müßte es sich nicht vielmehr auf die Beschäftigung des Herzens mit dem Gegenstande und Inhalte des göttlichen Wortes beziehen? Auf dasselbe Resultat führt auch die Vergl. der Parallelst., in denen das Lesen und Sinnen ausdrücklich als Mittel zu dem Halten und Thun bezeichnet wird. Zu dem: er hat seine Lust am Gesetze des Herrn, bemerkt Luther: „Deshalb, so redet hier der Prophet nicht von der Lust oder Willen, wie die Philosophen und neuen Theologen davon plaudern, sondern er redet also davon, daß es ist ein rein lauteres Wohlgefallen des Herzens, und eine sonderliche Lust, die der, so der Psalm selig spricht, zu dem Gesetze Gottes hat, die da nicht suchet, was das Gesetz verheißet, oder sich fürchtet vor seinem Dräuen, sondern allein das, daß das Gesetz heilig, gerecht und gut ist. Darum ist es nicht allein eine Liebe zum Gesetze, sondern ein liebliches Wohlgefallen und Lust, die einer zum Gesetze hat, welche die Welt und ihr Fürst weder im Glück noch Unglück hindern noch wegnehmen mögen, ja welche durch Armuth, Schmach, Kreuz, Tod und Hölle als eine Überwinderin hervorbricht: denn solche Lust läßt sich am meisten sehen in Angst, Noth, Widerwärtigkeit und Verfolgung. Aus diesem allen erscheint nun offenbar, daß dieser Psalm (es sey denn, daß er allein von Christo verstanden würde) nichts anders sey, denn ein Spiegel und Ziel, dahin sich ein gottseliger und frommer Mensch bemühen und arbeiten muß, weil in diesem

Leben keiner ist, dem nicht an solcher Lust zum Gesetze des Herrn etwas gebräche, um des Gesetzes und der Lust willen in den Gliedern, welches diesem Gesetze ganz und gar entgegen ist, wie sich deß St. Paulus beklagt Röm. 7, 22. 23, da er also spricht: ich habe Lust an Gottes Gesetz nach dem inwendigen Menschen; ich sehe aber ein ander Gesetz in meinen Gliedern, das da widerstreitet dem Gesetze in meinem Gemüthe, und nimmt mich gefangen in der Sünde Gesetz, welches ist in meinen Gliedern." Es ist ein Großes darum, seine Lust am Gesetze des Herrn haben. Der natürliche Mensch, wenn auch das Bewußtseyn um die Heiligkeit des Gesetzes in ihm erwacht ist und er sich auch ängstlich bemüht ihm zu genügen, bringt es nicht über die Furcht hinaus. Auch der Wiedergeborne hat, wenn auch die Lust am Gesetze in ihm vorwiegend ist, doch noch beständig mit der Lust an der Sünde zu kämpfen. Vollkommne Lust am Gesetze setzt vollkommne Einigung des menschlichen Willens mit dem göttlichen, vollkommne Austilgung der Sünde — denn so viel Sünde, so viel Unlust am Gesetze —, vollkommne Heiligkeit voraus. Und da diese diesem Leben nicht angehört, wer kann sich da beklagen, daß das „alles was er thut, führt er glücklich aus" an ihm nicht vollkommen in Erfüllung geht? Nur der einzige Heilige auf Erden, Christus, hätte auf eine solche Erfüllung Anspruch machen können: aber er entsagte ihr freiwillig, er erduldete das Kreuz, da er wohl hätte mögen Freude haben. Die leiden müssen, bekommen eben dadurch Zeugniß, daß sie Sünder sind, und da von Niemand das: alles was er thut u. s. w. vollständig gilt, so haben wir eben darin eine Realerklärung Gottes, daß auch seinen Heiligen die Sünde noch einwohnt. Zu dem: Tag und Nacht bemerkt J. H. Michaelis: indefesso studio, ut cessante etiam actu, nunquam tamen cesset pius affectus. Statt sinnen hat Luther reden („das Reden hier — sagt er aber — ist nicht ein schlechtes Reden allein

mit dem Munde, wie die Heuchler auch thun können, sondern ein solch Reden, das den Worten mit dem Herzen ferner nachtrachtet", aber die Constr. mit ב (vergl. jedoch das רבר mit ב in Deut. 6,7) und besonders die Erwähnung der Nacht, empfiehlt die erstere Bedeutung. Solches Sinnen Tag und Nacht findet sich nur bei dem, der nach dem Ausdrucke Luthers „durch die Lust ein Kuchen ist worden mit dem Worte Gottes; wie denn die Liebe pflegt aus dem, der da liebt, und das geliebt wird, ein Ding zu machen." Die Constr. des הגה mit ב erklärt sich daraus, daß der Nachsinnende sich in seinen Gegenstand vertieft.

V. 3. Und er ist wie ein Baum gepflanzt an Wasserbächen, der seine Frucht gibt zu seiner Zeit und deß Blatt nicht welket, und alles was er thut, führt er glücklich aus. Das ו ist nicht durch denn zu übersetzen. Denn der Vers ist nicht die Begründung, sondern die Ausführung des אשרי. Ganz das Richtige erkannte schon Luther: „Der Prophet, da er sieht, daß solcher Leute wenig sind auf Erden, fährt plötzlich heraus und spricht: o selig ist der Mann, der nicht wandelt u. s. w. Nachdem er nun mit diesen Worten einen seligen Mann vor Gott beschrieben hat, und mit rechter Farbe abgemalt, will er ihn hier noch bekannter machen durch ein sehr schönes Gleichniß." על eig. über. Eine Sache scheint über einer zu seyn, wenn sie darüber hervorragt, oder überhaupt nur höher ist. Daher על in häufigem Gebrauche für bei, neben, wenn von einer niederen Sache neben einer höheren die Rede ist, vorzüglich von Flüssen, Quellen, Meeren. Ew. S. 610. — Die in dem wasserlosen Oriente ganz besonders passende Vergleichung des Glücklichen mit einem an Wassern gepflanzten grünenden Baume, findet sich auch bei Jerem. 17, 8. Sie ist dort aber Nachbildung und weitere Ausführung unserer Stelle. Vergl. Küper, Jeremias librr. sacr.

in-

interpres S. 162. Nur die größte Befangenheit kann das Verhältniß beider Stellen zu einander umkehren. Der Ausspruch des Jeremias gibt sich deutlich als Commentar oder Paraphrase zu erkennen. In Ps. 92, 13: „Der Gerechte wird sprossen wie der Palmbaum," wird an die Stelle des Allgemeinen das Besondere gesetzt. Zu dem: „zu seiner Zeit," vergl. das: „denn es war nicht Zeit der Feigen" Marc. 11, 13. Mehrere ältere Ausl. verstehen das: der seine Frucht bringt, von den guten Werken, aber der Zusammenhang zeigt, daß das Fruchtbringen hier nur als Zeichen des fröhlichen Gedeihens in Betracht kommt. Das Bild u. V. wird von Christo in der Verfluchung des Feigenbaums zu einer auf ihm ruhenden symbolischen Handlung verkörpert. Weil das jüdische Volk nicht den in V. 1 und 2 gestellten Anforderungen entsprochen hat, kann es nicht ferner ein Baum seyn, der seine Frucht gibt zu seiner Zeit; so ergeht über den Baum, welcher dasselbe darstellt, das schwere Wort Matth. 21, 19: nicht komme von dir Frucht in Ewigkeit. In dem: und alles, was er thut, führt er glücklich aus, kehrt der Verf. von dem Bilde zum Gegenstande zurück, und deutet das erstere aus. Das V. הצליח ist hier nicht, wie mehrere Ausleger annehmen, intranf. gelingen, denn dann müßte man לו erwarten, sondern transitiv: glücklich vollenden; so gewöhnlich, z. B. 2. Chron. 7, 11. Die intranf. Bed. findet, genauer betrachtet, gar nicht statt, auch nicht in der einzigen Stelle, welche Winer noch dafür angeführt hat, Richt. 18, 5. Das Hiph. behauptet überall seine Bedeutung. Es scheint eine Anspielung statt zu finden auf Gen. 39, 2. 3., wo dieselben Ausdrücke von Joseph vorkommen, dessen glückliches Loos für die ihm in der Gesinnung Gleichen ein Unterpfand gleichen Ergehens ist.

V. 4. Nicht also die Bösen, sondern gleich der Spreu, welche der Wind verweht. Luther: „Wenn die

Schrift von den Gottlosen saget, so siehe darauf, daß du es nicht, wie die Gottlosen es pflegen, auf Juden und Heiden oder irgend auf andere Leute deutest, sondern dich auch vor diesem Worte entsetzest, als das auch dich treffe und meine. Denn ein rechtschaffener und gottseliger Mann fürchtet sich und zittert vor einem jeglichen Worte Gottes." Zum Verständniß des Bildes, auf das sich Johannes der Täufer bei Matthäus in C. 3, 12. bezieht, eben so wie auf das Bild vom Baume in V. 10, und das auch in der Parallelst. Hiob 21, 18. vorkommt, dient die Bemerkung, daß im Orient die Dreschtennen auf Anhöhen angelegt werden. Man wirft das ausgedroschene Getreide so lange in die Höhe, bis der Wind die Spreu weggeführt hat. Rosenm. A. u. N. M. IV. N. 781.

V. 5. Deshalb werden nicht bestehen die Bösen im Gericht. Das על כן macht denjenigen, welche das Verhältniß von V. 5 und 6 zu V. 3 und 4 nicht richtig erkannt haben, große Schwierigkeit. Einige, wie Claus, sind dadurch verleitet worden, ihm statt der Bed. deshalb, die angeblich auch sonst mehrfach vorkommende Bed. weil beizulegen. Daß die Gottlosen nicht im Gerichte bestehen, soll der Grund seyn, warum sie nach V. 4 vergehen wie Spreu. Allein es ist schon von Winer nachgewiesen worden, was sich schon von selbst versteht, daß das על כן nie diese seiner gewöhnlichen gradezu entgegengesetzte Bedeutung hat, daß es immer die Folge, nie die Ursache bedeutet. Diejenigen, welche der gewöhnlichen Bed. folgen, wissen nicht recht anzugeben, wie hier als Folge aus dem Inhalte des vorigen Verses bezeichnet werden kann, was demselben einfach coordinirt zu seyn scheint. Auf die richtige Spur scheint unter allen Auslegern nur Amyraldus gekommen zu seyn, der so umschreibt: „aber obgleich die Vorsehung Gottes, deren Wege zuweilen unerforschlich sind, einen so auffallenden Unterschied zwischen jener doppelten Menschen-

gattung nicht immer hinstellt, so wird doch das zukünftige Leben (er versteht unter dem Gerichte fälschlich allein das jüngste Gericht) sie also unterscheiden, daß es Niemanden mehr zweifelhaft seyn wird, wer diejenigen sind, die dem Wege des wahren Glückes folgten." In V. 3 und 4 war die Idee, das für alle Zeiten Gültige in Bezug auf das Loos der Gerechten und der Bösen hingestellt worden. Hier wird aus ihr, die nie eine ruhende, unkräftige seyn kann, ihre bevorstehende Verwirklichung abgeleitet: so gewiß als den Gerechten Heil, den Bösen Unheil bestimmt ist, muß das Gericht die letzteren stürzen und beseitigen und dadurch den ersteren zum Genusse des ihnen bestimmten Heiles verhelfen. Daß das: deshalb sich nicht blos auf V. 4 bezieht, sondern auch auf V. 3, erhellt aus V. 6, wo der Inhalt beider Verse resümirt und als Begründung von V. 5 hingestellt wird. Bei jener beschränkten Auffassung des: deshalb weiß man mit dem ersten Gl. von V. 6: „denn der Herr kennt den Weg der Gerechten" gar nichts anzufangen, und muß sich durch Einschaltung eines nur oder zwar zu helfen suchen, wobei die doch von vorn herein zu erwartende Allgemeinheit des Schlusses, seine Beziehung auf die beiden Menschengattungen, mit denen sich der Ps. beschäftigt, verloren geht. Als Folgerung aus V. 3 und 4 ist V. 5 ganz geeignet, wenn nur beachtet wird, daß das Gericht über die Bösen zugleich das Heil für die Gerechten in sich schließt, die unter ihren Bedrückungen und Kränkungen zu leiden hatten, was schon wegen V. 6, der sich nur dann passend anschließt, nothwendig angenommen werden muß. — Daß unter dem Gerichte das göttliche zu verstehen, zeigt der ganze Zusammenhang, zeigt namentlich der folgende Vers, wo, daß die Bösen nicht bestehen werden im Gericht, darauf begründet wird, daß der Herr den Weg der Gerechten kennt. Die Beziehung auf ein menschliches Gericht, welche zuletzt noch wieder von Hitzig behauptet worden, ist also völlig

abzuweisen. Zu eng faßt De Wette den Ausdruck, wenn er ihn nur auf allgemeine sichtende theokratische Strafgerichte beziehen will. Ewald bezieht mit Recht die Worte auf den Prozeß der göttlichen Gerechtigkeit, welcher ewig, wenn auch nicht in jedem Augenblicke sichtbar, vor sich geht. Alle Manifestationen der strafenden Gerechtigkeit werden durch sie umfaßt. Vergl. Koh. 12, 14.: „Denn alles Thun wird Gott bringen ins Gericht, auch alles Verborgene, es sey gut oder böse." — Und die Sünder (werden nicht bestehen) in der Gemeinde der Gerechten, d. h. diejenigen, die durch ihre von Gott abgekehrte Gesinnung innerlich aus dem Reiche Gottes ausgetreten sind, werden durch ein gerechtes Gericht auch äußerlich von demselben ausgeschieden werden. עדת צדיקים, die Gemeinde der Gerechten. Von dieser kann die äußere Gemeinde nur zeitlich verschieden seyn. Denn Gott sorgt dafür, daß sie von der Beimischung der Gottlosen durch seine Gerichte gereinigt wird, eine Sonderung, die in der höchsten Vollendung freilich erst nach dem gegenwärtigen Weltlaufe eintreten wird. Daß die Gemeinde Gottes ihrer Idee nach die Gemeinde der Gerechten ist, bildet eine Weissagung der Ausscheidung und des Unterganges der Sünder. Angespielt wird in dem ganzen Verse auf den im Pent. in Bezug auf die Übertreter des göttlichen Gesetzes stehenden Ausdruck: „diese Seele ist ausgerottet aus ihrem Volke," d. h. sie ist ipso facto aus der Gemeinde Gottes ausgeschieden, wo denn gewöhnlich die Angabe der speciellen Weise nachfolgt, wie das mit der That selbst schon gesprochene Urtheil auch äußerlich vollzogen werden soll, oder von Gott vollzogen werden wird. Wir fassen also die Gemeinde der Gerechten als Bezeichnung des ganzen Bundesvolkes nach seiner Idee, in Bezug auf welche die Israeliten anderweitig, z. B. Num. 23, 10. Ps. 111, 1., die Rechtschaffenen genannt werden, ישרים, oder auch die Heiligen, vergl. das: ihr sollt heilig seyn, denn ich bin heilig,

und Num. 16, 3. Daß diese Idee dereinst zur vollen Wirklichkeit werden soll, deren Bürgschaft sie in sich selber trägt, kündigt Jesaias in C. 9, 9. 54, 13. an. Das עדה, Gemeinde, ist stehend zur Bezeichnung der ganzen Gemeinde Israels. Vergl. die St. bei Gesen. thes. Auf das ganze Volk bezieht sich die Parallelst. Ez. 13, 9.: „Und es kommt meine Hand über die Propheten, die Trug schauen und Lüge wahrsagen: in der Gemeinschaft meines Volkes sollen sie nicht seyn und in dem Buche des Hauses Israel nicht geschrieben werden, und zum Lande Israels nicht kommen.“ Hiernach ist also das: und die Sünder in der Gemeinde der Ger. s. v. a. in der Gemeinde Israels, weil sie die Gemeinde der Gerechten. Ein Beispiel der hier verkündeten Reaction der Idee gegen die ihr nicht angemessene Wirklichkeit haben wir an dem Untergange der Rotte Korah, von der es in Num. 16, 33. heißt: „sie kamen um ausmitten der Gemeinde.“ Dann auch in dem Schicksale Sauls und seines Anhanges. Gottes Kirchenzucht geht um so lebhafter fort, je träger die Menschen in ihrer Handhabung sind. De Wette u. A. verstehen unter den Gerechten die auserwählten, die Sichtung bestehenden glücklichen Bürger des theokratischen Reiches. Dieß ist aber schon aus dem einen Grunde ganz unzulässig, daß das: sie werden nicht bestehen, s. v. a. sie werden nicht bleiben, voraussetzt, daß sie bis zu dem Gerichte, wodurch sie ausgeschieden werden, wie der Krankheitsstoff durch die Krisis aus dem Körper, in der Gemeinde der Gerechten gewesen sind.

V. 6. Denn der Herr kennt den Weg der Gerechten, aber der Weg der Bösen gehet zu Grunde. Die beiden Versglieder entsprechen nach mehreren Ausl. sich nicht genau und in beiden soll etwas zu ergänzen seyn. Gott kennt den Weg der Gerechten, und deßhalb können sie nicht anders als glücklich seyn; er kennt den Weg der Bösen und

deßhalb können sie nicht anders als zu Grunde gehen. Allein diese Auslegung ist nicht zu billigen. Das Bild des Weges kommt in den Psalmen in doppelter Bedeutung vor, zuerst von dem Verhalten, dann von dem Ergehen, dem Loose, dem Schicksale. Die letztere Bed. ist die bei weitem häufigere, vgl. z. B. Ps. 37, 5. 18. 23., dann auch Jes. 40, 27. Nach jener Auslegung nun wird hier die erstere Bed. angenommen; daß aber vielmehr die letztere stattfindet, zeigt deutlich das zweite Glied. Das zu Grunde gehen paßt nur zu den Angelegenheiten der Bösen. Die es auf den sittlichen Wandel beziehen wollen, müssen es durch willkürliche Deutungen martern — das אבד heißt umkommen, nichts anderes — oder die Schwierigkeit durch hereintragende Umschreibungen verdecken. Bei dem strengen Parallelismus aber muß das Weg im ersten Gliede eben so aufgefaßt werden. Für die Erkl. von den Angelegenheiten spricht auch die Parallelst. Ps. 2, 12. Nie würde man sie verlassen haben, wenn man nur die Beziehung dieses V. zu V. 3 und 4 richtig erkannt hätte, in denen nur von dem Ergehen des Gerechten und des Bösen die Rede ist: der Gerechte ist glücklich, der Böse unglücklich, darum bestehen nicht die Bösen u. s. w. Die Bösen bestehen nicht u. s. w., denn der Gerechte ist glücklich, der Böse unglücklich. Wie hier von dem Wege des Bösen gesagt wird, daß er umkomme, so anderwärts, Hiob 8, 13. Prov. 10, 28. von der Hoffnung. Das Kennen schließt hier als seine nothwendige Folge das Segnen mit in sich. Ist der Weg der Frommen, ihr Loos, Gott als dem Allwissenden bekannt, so kann er auch nicht anders als von ihm, dem Gerechten, gesegnet werden. Man hat daher gar nicht nöthig, um den Parallelismus, der ohnedem stattfindet, zu erzwingen, dem , kennen, hier die Bed. curae cordique habere, lieben, beizulegen, die es eigentlich nie hat. Es reicht hin, wenn nur Gott mit seiner Kenntniß nicht in den Himmel einge-

schlossen ist. Das Übrige ergiebt sich dann aus seinem Wesen von selbst und braucht nicht besonders bemerkt zu werden. Wie wenig das ידע in solchen Verbindungen seine gewöhnliche Bed. aufgibt oder auch nur modificirt, erhellt aus Parallelst. wie Ps. 31, 8.: „du siehest mein Elend, kennest die Nöthe meiner Seele," wo das kennen im Parall. mit sehen steht. Mit Recht bemerkt Ewald, der Ausgang in V. 5 und 6 sey ganz prophetisch, ewig Gültiges und deßwegen ewig zu Hoffendes und zu Erwartendes im Gange der Welt beschreibend. Die Beschränkung auf speciell theokratische Verhältnisse ist so gewiß falsch, als Gottes Gerechtigkeit seinem Wesen einwohnend, und somit die sittliche Weltordnung eine unabänderliche ist. Luther: „Am Ende dieses Psalmes will ich ermahnen, welches auch viel heilige Väter als Athanasius und Augustinus gethan haben, daß wir die Psalmen nicht schlecht dahin singen oder lesen sollen, als gingen sie uns nichts an: sondern wir sollen sie also lesen und singen, daß wir daraus gebessert, unser Glaube gestärket, und in allerlei Nöthen unsere Gewissen mögen getröstet werden. Denn der Psalter ist nichts anderes, als eine Schule und Übung unseres Herzens und Gemüthes, wie dasselbige gesinnt und geneigt ist oder ja seyn soll. Darum lieset der den Psalter ohne Geist, der ihn ohne Verstand und Glauben liest."

Psalm 2.

Der Sänger sieht V. 1—3 mit Verwunderung zahlreiche Nationen und ihre Könige sich gegen Jehovah und seinen Gesalbten, ihren rechtmäßigen König erheben. Er schildert dann in V. 4—6 zuerst wie Jehovah sich zu diesem Beginnen verhält. Er lacht erst, dann schreckt er sie in zorniger Rede und erklärt ihr Beginnen für nichtig, weil sie sich gegen

den empören, den er selbst als seinen König eingesetzt. Dann V. 7—9 kündigt der Gesalbte, weiter ausführend, was der Herr nur kurz andeutend den Aufrührern entgegengeworfen, an, daß der Herr ihm, seinem Sohne, alle Völker und Länder der ganzen Erde zum Besitzthum, und zugleich das Recht und die Macht zur Strafe gegen die Empörer ertheilt habe. Der Sänger wendet sich endlich V. 10—12 zu den Königen und ermahnt sie zur demüthigen Unterwerfung unter den Gesalbten und Sohn Gottes, der eben so reich an Heil sey für die, welche ihm vertrauen, wie an Verderben für die, welche sich wider ihn empören. — Bei wenigen Psalmen tritt die Strophenabtheilung so deutlich hervor, wie bei diesem. Es fällt gleich in die Augen, daß er in vier dreigliedrige Strophen zerfällt. Die Verse sind wieder in der Regel zweigliedrig, nur der letzte Vers hat um volltönig zu schließen vier Glieder.

Es läßt sich durch einleuchtende Gründe darthun, daß unter dem Könige, dem Gesalbten oder Sohne Gottes kein anderer als der Messias verstanden werden kann. Es ist allgemein zugestanden, daß diese Erklärung bei den älteren Juden durchaus die herrschende war, und daß die neueren nur durch die Polemik gegen die Christen veranlaßt wurden, von ihr abzugehen. Dafür spricht nicht nur die bestimmte Erklärung des Jarchi und eine bedeutende Anzahl von Stellen aus alten jüdischen Schriften, in denen die messianische Erklärung noch vorliegt, die man bei denjenigen gesammelt findet, die Venema in der Einl. z. d. Ps. anführt, sondern auch die Thatsache, daß zwei Namen des Messias, welche zur Zeit Christi gangbar waren, der Name Messias, der Gesalbte, selbst, und der Name: Sohn Gottes, den Nathanael im Gespräche mit Christo nach Joh. 1, 50. gebraucht und ebenso der Hohepriester in Matth. 26, 63., diesem Ps. nach der messianischen Auslegung ihren Ursprung verdanken. Der erstere wird dem zukünftigen Heilande

nur noch in Dan. 9, 25. beigelegt, der letztere sonst nirgends. Obgleich nun aber diese Thatsache allerdings merkwürdig ist, wollen wir ihr doch nicht die Bedeutung eines eigentlichen Grundes beilegen. Auch darauf wollen wir uns nicht stützen, daß das N. T. an einer Reihe von Stellen diesen Ps. auf Christum bezieht: er wird in Act. 4, 25. 26. von den versammelten Aposteln, in Act. 13, 33. von Paulus, messianisch erklärt, eben so in Hebr. 1, 5. 5, 5., und den deutlichen Anspielungen auf dens. in Apoc. 2, 27. 12, 15. 19, 15. liegt die messianische Erkl. zu Grunde. Da im N. T. nicht selten typisch messianische Psalmen auf Christum bezogen werden, und da der Psalm wirklich eine indirecte Weissagung auf Christum enthält, auch dann, wenn man ihn zunächst auf die Verhältnisse eines unter dem A. B. lebenden Individuums bezieht, so daß die beiden entgegengesetzten Auffassungen gar nicht so weit auseinander gehen, wie es wohl auf den ersten Anblick scheinen möchte, so läßt sich auf jene Aussprüche nicht mit Sicherheit bauen, obgleich allerdings, daß die Verf. des N. T. der direct Messianischen Auffassung folgten, daraus sehr wahrscheinlich wird, daß sie bei ihren Zeitgenossen die unbedingt herrschende war. Den eigentlichen Beweis gründen wir allein auf die inneren Gründe, wobei wir zum Voraus bemerken, daß wir gar kein Interesse haben können, uns über ihre Bedeutung zu täuschen, da uns der messianische Kern des Psalmes und seine Geltung für die Gegenwart völlig unversehrt bleibt, wenn die inneren Gründe dafür sprechen sollten, daß er sich zunächst z. B. auf David beziehe. Was ihm Bürgschaft leistete für die Fruchtlosigkeit der Empörungsversuche der ihm vom Herrn unterworfenen Völker, seine göttliche Einsetzung, die Innigkeit seines Verhältnisses zu Gott, das muß dieselbe Bedeutung in noch weit höherem Grade in der Anwendung auf Christum im Verhältnisse zu seinen aufrührerischen Unterthanen haben. Aber die inneren Gründe sprechen

so laut und entschieden für die direct messᵗ. Auffassung, daß wir die Abneigung gegen dieselbe nur aus demselben Interesse ableiten können, dessen Ursachen uns fern liegen. Es kommen in unserem Psalme mehrere Züge vor, die auf kein anderes Subject passen als auf den Messias. Übermenschliche Würde wird dem Subjecte des Psalmes V. 12 beigelegt, wo die Empörer ermahnt werden, sich in Demuth und Ehrfurcht ihrem Könige zu unterwerfen, weil seine Gegner durch seinen schweren Zorn vernichtet werden, glücklich dagegen diejenigen seyen, die auf ihn vertrauen. Daß die Bemerkung Venema's: Ira regis eo modo metuenda proponitur, v. 12, qui creaturae minus convenit et fiducia in eo ponenda commendatur ibidem, quae a creatura abhorret, stets unerschütterlich bleiben wird, zeigen schon die vergeblichen Versuche der nichtmessᵗ. Ausl., was dort von dem Gesalbten gesagt wird, auf den Herrn zu beziehen. Gegen jedes andere Subject außer dem Messias spricht auch V. 12, wo der König der Sohn Gottes schlechthin, und V. 6 und 7, wo er in dem Sinne sein König und sein Sohn genannt wird, daß mit diesem Verhältniß ohne weiteres seine Herrschaft über die ganze Erde gegeben ist. Gegen jeden irdischen König entscheiden V. 1—3 und V. 8. 10, wonach die Völker und Könige der ganzen Erde dem Könige zum Besitzthum gegeben sind und vergeblich sein Joch abzuschütteln versuchen. Der Umfang seines Reiches wird hier so bestimmt, wie sonst durchgängig der Umfang des messianischen Reiches, an Stellen, deren Messianität allgemein zugestanden wird; vergl. z. B. Zach. 9, 10. Jes. 2, 2. Micha 4, 1. De Wette sucht sich hier durch die Berufung auf die angebliche „Neigung hebräischer Dichter zur Hyperbel und die Erregbarkeit der begeisterten Theokratiker zu hochfliegenden Hoffnungen" zu helfen. Allein die Hyperbel hat unter allen Umständen ihre Gränzen, und die Übertreibung könnte sich hier doch nicht auf die Schilderung der Gegenwart, sondern

nur auf die Verheißungen von der Zukunft beziehen. Hoffmann, die Weiss. und ihre Erfüllung S. 160, meint, das „fordere von mir, so will ich geben Heiden zu deinem Erbe und zu deinem Besitzthum die Enden der Erde" in V. 8 heiße weiter nichts, als „wie viele Völker er im Besitze, wie entlegene Lande er zum Eigenthume haben will, die wird ihm Jehovah unterwerfen." David aber sey hübsch bescheiden gewesen, er habe sich nur einige kleine Gebiete in der Nähe von Kanaan ausgebeten. Dabei wird aber übersehen, daß diese göttliche Einsetzung und Vollmacht den Königen der Erde entgegengehalten wird, welche sich nach V. 2 gegen den König, ihren rechtmäßigen Herrn, empört haben; daß auf Grund derselben in V. 10 die Richter der Erde ermahnt werden, zur Unterwürfigkeit unter ihren rechtmäßigen König zurückzukehren. Und dann, wo käme in der Geschichte auch nur das Geringste davon vor, daß der Herr David ein solches Anerbieten gemacht, es in seine Hand gelegt hätte, ob er der Beherrscher der ganzen Welt werden wollte? Nicht die Herrschaft über ein einziges Volk ist David auf diese Weise angeboten worden. Er hat nie einen Eroberungskrieg geführt, überall sich nur gegen Angriffe vertheidigt. Ferner, gegen einen irdischen König spricht, daß hier die Empörung gegen den Gesalbten und Sohn Jehovah's so ganz als Empörung gegen Jehovah selbst dargestellt wird und die Völker ermahnt werden, sich ihm in Demuth und Ehrfurcht zu unterwerfen. Eine ganz andere Sache wäre es, wenn von Feinden die Rede wäre, welche den Umsturz des Reiches Gottes beabsichtigten; die Feinde aber, welche hier auftreten, haben keine andere Absicht, als sich selbst von dem Joche des Königs zu befreien. Obgleich wir nicht unbedingt die Unmöglichkeit einer solchen Betrachtungsweise behaupten wollen, so fehlt es doch jedenfalls an Parallelst., nach welchen eine solche Absicht als Empörung gegen Jehovah betrachtet worden wäre. Die Bedeu-

tung dieses schon in der Christol. 1, 1. S. 102 vorgetragenen Grundes ist auch von Hitzig anerkannt worden. Er leugnet noch entschiedner als wir es thun mögen, daß heidnische Völker, welche dem Volke Jehovah's unterworfen waren, ohne weiteres als Unterthanen Jehovah's betrachtet werden konnten, jeder Versuch ihre Freiheit wiederzuerlangen als Empörung gegen Jehovah. Einer Gottheit dienen, sagt er, bedeute entweder sich zu einer Religion bekennen, oder schließe dieß wenigstens ein und setze es voraus, die Moabiter dienten David, 2. Sam. 8, 2., nicht Jehovah. Da er nun zu der messianischen Erkl. sich nicht entschließen will, bei der jede Schwierigkeit wegfällt, so hat er sich durch diesen Grund genöthigt gesehen, die Abfassung in die Maccabäische Zeit zu versetzen, in der zuerst der Versuch vorkommt, überwundene Heiden durch die Beschneidung dem Volke Gottes einzuverleiben, eine Annahme, in der ihm gewiß Niemand folgen wird. Endlich, für die messianische Erkl. sprechen die Gründe, welche die Messianität von Ps. 45. 72. 110. erweisen, die mit dem unsrigen so auffallend übereinstimmen, daß sie in Bezug auf ihre Messianität mit einander stehen und fallen. Diese Gründe sind so schlagend, daß wir hier unter den Vertheidigern der messianischen Erklärung selbst mehrere finden, deren theol. Richtung sie derselben nicht grade geneigt machen mußte, namentlich Eichhorn, Bertholdt, deren sehr entschiedene Erklärungen in der Christol. 1, 1. S. 105 mitgetheilt wurden, Rosenm., Köster. Auch Sack in der Apolog., 2. Aufl. S. 282 ff., und Umbreit, Erbauung a. d. Psalter S. 141 ff., haben sich zu ihr bekannt.

Obgleich der Ps. keine Überschrift hat, so spricht doch für David als Verf., der als solcher in Act. 4, 25. genannt wird, der Umstand, daß die Verhältnisse der Davidischen Zeit in ihm unverkennbar der Schilderung zu Grunde liegen, vgl. die Schlußbemerkungen, so wie auch die Ähnlichkeit mit Ps. 110. Der

allgemeine, für eine Einleitung passende Character von Ps. 1 würde kaum die Sammler vermocht haben, ihn und in seinem Gefolge den eng mit ihm verbundenen unsrigen an die Spitze einer langen Reihe Davidischer Psalmen zu stellen, wenn sie nicht daneben die Überzeugung von ihrer Davidischen Abfassung gehabt hätten. Mit dem ersten Psalm berührt sich der unsrige außer den schon früher angeführten Eigenthümlichkeiten auch darin, daß der Styl hier wie dort leicht und einfach ist. Daß die Rede hier einen belebteren Character trägt, erklärt sich aus der Verschiedenheit des Gegenstandes.

V. 1. Warum toben die Heiden und die Völker sinnen Eitles? Das warum Ausdruck der Verwunderung und des Entsetzens über das eben so thörichte als frevelhafte Unternehmen der Empörer. Das רגה nehmen hier mehrere in der Bedeutung wallen, brausen: „und es brausen Völker so vergebens.“ Allein in dieser Bedeutung kommt das Verbum im Hebräischen nie vor; eben so wenig in der von Köster angenommenen: murren. Die gewöhnliche Bedeutung ist hier ganz passend. ריק nicht Adv. vergebens, umsonst, sondern Nomen: Eitles, Nichtiges. Das Nichtige, Eitle ist dasjenige, was weil es dem göttlichen Willen entgegen und also nichts ist, auch zu nichts führt, sein Ziel nicht erreicht, die Empörung gegen den König, welche zugleich eine Empörung gegen den allmächtigen Gott ist. Das „warum“ zu Anfang, und das „Eitles“ zu Ende dieses Verses ist das Einzige, wodurch in der sonst rein historisch gehaltenen Schilderung in V. 1—3 auf den Gesichtspunkt hingedeutet wird, aus dem die Thatsache zu betrachten ist. Diese beiden Wörtlein enthalten aber im Keime schon den ganzen Inhalt von V. 4—12, in denen ausgeführt wird, warum das Unternehmen der Empörer ein grundloses, nichtiges sey.

V. 2. Es stehen auf die Könige der Erde und

die Fürsten sitzen mit einander gegen den Herrn und seinen Gesalbten. Es ist unnöthig und den Sinn störend, wenn man mit De Wette, Köster u. A. im Anfange das „warum?" wiederholt. Das התיצב heißt an sich nur: sich hinstellen, hintreten, auftreten, und das Feindliche liegt nicht im Worte, sondern wird nur durch den Zusammenhang und die Verbindung mit „gegen den Herrn" gegeben. Das על drückt das Lastende, Feindliche aus. Ew. 610. Die Könige der Erde. Die große Masse der tobenden Aufrührer zieht den Blick des Sehers so sehr auf sich, daß er die kleine Schaar der treu gebliebenen Unterthanen aus den Augen verliert. Das יסד heißt gründen, im Niph. gegründet werden, Jes. 44, 28. Ex. 9, 18., dann poet. sich setzen. Dieß ist die einzig legitime Erkl. des נוסדו. Der Begriff der Verbindung und gemeinsamen Berathung ist nicht durch das Verbum für sich allein gegeben, sondern nur durch das hinzugesetzte יחד, mit dem es auch Ps. 31, 14. verbunden wird. Gegen den Herrn und seinen Gesalbten. Calvin bemerkt, daß man dies nicht nothwendig also zu verstehen habe, als ob sie die Empörung gegen Gott öffentlich zur Schau getragen haben, vielmehr können sie sich auch gegen Gott nur mittelbar empören, indem sie sich der Herrschaft seines Sohnes entziehen wollen, wie denn nach Luther's Ausdrucke die Gottlosen oft ganz erschrecklich für Gottes Ehre wider Gottes Ehre thun. Die Salbung ist im A. T, mag sie nun als wirklich ausgeführte symbolische Handlung, oder mag sie als bloßes Bild vorkommen, stete Bezeichnung der Ertheilung der Gaben des heiligen Geistes, vergl. Christol. Th. 2. S. 445 ff. Diese Bed. tritt deutlich hervor in der Erzählung von der Salbung Sauls, 1. Sam. 10, 1. und Davids, 16, 13. 14. Gesalbte wurden vorzugsweise die Könige Israels genannt, weil sie zu ihrem hochwichtigen Amte ein besonders reiches Maaß der göttlichen Gnade erhielten. Von ihnen wurde

der Ausdruck übergetragen auf den König schlechthin, denjenigen, in dem sich die Idee des Königthums vollkommen realisiren sollte. Die Ausrüstung mit dem Geiste ohne Maaß, der seinen Vorbildern nur in beschränktem Maaße ertheilt wurde, wird schon bei Jes. C. 11 als wesentliches Merkmal hervorgehoben. Luther bemerkt in passender Anwendung desjenigen, was hier in Bezug auf das Haupt gesagt wird, auf die Glieder: „Also verhängt Gott, daß die Gottlosen gegen die Frommen toben und wüthen, und alle ihre Rathschläge wider sie erwecken. Aber solches alles ist wie die ungestümmen aufgeblasenen Wasserwogen auf dem Meere, die daherdringen, als wollten sie das Ufer einreißen, aber ehe sie an das Ufer kommen, setzen sie sich wieder und verschwinden in ihnen selbst, oder zerquetschen sich mit geringem Rauschen an dem Ufer. Denn der Gerechte, so gegründet ist auf den Glauben an Christum, verachtet mit aller Zuversicht, wie ein Ufer, solche vergebliche schwache Drohungen der Gottlosen und solche ihre Schwülste, die sobald untergehen und verschwinden."

V. 3. Die Feinde werden redend eingeführt. — Wir wollen zerreißen ihre Bande und von uns werfen ihre Seile oder Fesseln. Das Pluralsuff. geht auf Jehovah und seinen Gesalbten. Ihre Bande — die Bande, die sie uns auferlegt haben. Der Seher redet aus der Seele der Empörer, welchen das sanfte Joch des Herrn und seines Gesalbten als drückende Fessel erscheint. Calvin: „So sehen wir noch heute, daß alle Feinde Christi es eben so lästig finden, wenn sie genöthigt werden, sich seiner Herrschaft zu unterwerfen, als wenn ihnen die größte Schmach widerführe."

V. 4. Der S. richtet von dem wilden Getümmel der Feinde, von den Gefahren, die hier unten auf der Erde dem Reiche des Gesalbten zu drohen scheinen, den Blick nach oben und setzt ihnen Gottes Allmacht entgegen. Calvin: „Wie sie

sich auch erheben mögen, nie werden sie bis zum Himmel reichen, ja indem sie Himmel und Erde zu vermischen denken, tanzen sie wie Heuschrecken. Der Herr sieht unterdessen ruhig aus der Höhe auf ihre unsinnigen Bewegungen." Der im Himmel thronet, lachet, der Herr spottet ihrer. Der im Himmel Thronende wird Gott hier emphatisch genannt, um seine über das ganze irdische Getreibe und namentlich über die Erdenkönige V. 2 erhabene Majestät zu bezeichnen. Das Lachen und Spotten Ausdruck der Sicherheit und der Verachtung. Calvin: „Wir wollen also festhalten, daß wenn Gott nicht sogleich die Gottlosen straft, ihm seine Zeit zu lachen ist, und wenn wir auch zuweilen weinen müssen, so möge doch dieser Gedanke die Herbigkeit des Schmerzes mildern, ja auch die Thränen abwischen, daß Gott sich nicht verstellt als wäre er langsam oder schwach, sondern weil er eine Zeitlang durch ruhige Verachtung den Muthwillen der Feinde brechen will." — Die Ausleger nehmen meist an, daß bei dem ישחק das למו zu ergänzen sey. Nöthig ist diese Annahme nicht, doch spricht dafür allerdings die Vergl. von Ps. 37, 13. 59, 9. Eine Reihe herrlicher Bemerkungen z. d. St. gibt Luther. Wir glauben im Interesse der Auslegung selbst, und nicht eines unabhängig neben ihr liegenden practischen Zweckes mehrere derf. ausheben zu müssen. „Dies alles wird uns zur Lehre vorgeschrieben, auf daß wir durch Geduld und Trost der Schrift Hoffnung haben. Denn was hier von Christo geschrieben wird, das ist ein Exempel aller Christen. Denn ein jeglicher, der ein rechtschaffener Christ seyn will, sonderlich, da er das Wort Christi lehret, der muß leiden seine Herodes, seine Pilatos, seine Juden und Heiden, die wider ihn toben, viel vergeblich reden, sich auflehnen und wider ihn rathschlagen. Darauf mag sich ein jeglicher Christ rüsten. Geschieht solches jetzt nicht von Menschen, vom Teufel, und endlich von seinem eignen Gewissen, so wird es doch je

am

am Todbette geschehen. Da wird es denn hoch vonnöthen seyn, daß man solche Trostsprüche im Gedächtniß habe: der im Himmel wohnt, lachet ihr, der Herr spottet ihr. Auf solcher Hoffnung muß man denn fest bestehen, und um keiner Ursach willen davon weichen. — Als wollte er sagen: so gewiß ist es, daß sie vergeblich reden und unnütze Dinge vorgeben, es scheine vor aller Menschen Augen, wie stark und kräftig es wolle, daß sie Gott auch nicht werth achtet, daß er ihnen widerstehen wolle, wie es in einer ernsten und großen Sache wohl geschehen sollte, sondern lachet und spottet ihr, als sey es eine geringe, verachtete Sache, die gar nichts werth ist. — — O wie eine große Kraft des Glaubens wird in diesen Worten gefordert. Denn wer glaubte, da Christus litt und die Juden triumphirten und oblagen, daß Gott allda lachte? Also auch, wenn wir leiden und untergedrückt werden, wann glauben wir es, daß Gott unserer Widersacher lache und spotte; so es sich doch nicht anders ansehen und fühlen läßt, als seyn wir beides, von Gott und Menschen, verspottet und untergedrückt." — Speciell zu dem: der im Himmel thront, bemerkt Luther: „Als wollte er sagen: der, der für uns sorget, wohnet ganz sicher, ohne alle Furcht, und ob wir wohl unruhig sind und angefochten werden, so bleibet doch der wohl unangefochten, der auf uns Achtung hat: wir weben und schweben hin und her, er aber sitzet feste, und macht, daß der Gerechte nicht ewig in Unruhe bleibe, Ps. 55, 23. Aber dieß Alles geht so heimlich und verborgen zu, daß du es nicht wohl erkennen kannst, du seyst denn auch im Himmel. Du mußt dich leiden auf Erden, zu Wasser und in allen Creaturen: du darfst keines Trostes hoffen in deinem Leiden und Trübsalen, bis du durch den Glauben und Hoffnung über Alles springest, und den erlangest, der im Himmel wohnt; alsdann wohnest du auch im Himmel, aber im Glauben und Hoffnung. Deshalb müssen wir unser Herz gründen und heften in

allen unsern Nöthen, Anfechtungen, Trübsalen und Widerwärtigkeiten an den, der im Himmel wohnet: da wird es denn geschehen, daß uns das Unglück, die Angst und Noth dieser Welt, nicht allein leicht, sondern auch zum Gelächter wird."

V. 5. Dem Ausdrucke der Verachtung folgt die zürnende und drohende Rede. Dann redet er zu ihnen in seinem Zorne und in seinem Grimme schreckt er sie. N dann, nämlich wenn er erst ihrer gelacht und gespottet hat, fälschl. A.: zur Zeit dieser Empörung, oder, wenn sie glauben die Fesseln schon gebrochen zu haben. Das sich auf die Ohnmacht der Empörer beziehende Lachen ist das erste, das durch ihre verbrecherische Empörungslust hervorgerufene Zürnen das zweite Moment. Fälschlich denken hier viele Ausleger wie Calvin, an ein Reden Gottes durch die That, meinen es sey hier die Rede von den Gerichten, welche er über die trotzigen Empörer verhängt, nachdem er ihnen vorher seine Verachtung bezeugt hat. V. 6, wo die Rede Gottes folgt, zeigt daß das zweite Glied hier aus dem ersten zu erklären ist: und in seinem Grimme schreckt er sie mit folgenden Worten, nicht umgekehrt. Die thätliche Bestrafung der Empörer, die bis jetzt auch noch bei der Rede stehen geblieben sind, wir wollen zerreißen ihre Bande, und von uns werfen ihre Seile, liegt außerhalb des Bereiches dieses Ps. In ihm treten nach einander der Herr, der Gesalbte, der Sänger gegen die Empörer auf und suchen sie von ihrem thörichten Unternehmen abzubringen. Erst wenn sie gegen alle diese Ermahnungen und Drohungen ihr Ohr verschließen, tritt die thätliche Bestrafung ein. Mit zorniger Donnerstimme, vor der die ohnmächtigen Sünder bis ins Innerste des Herzens erbeben, läßt der Sänger den Herrn ihnen hier zurufen, was in V. 6 folgt.

V. 6. Und ich habe meinen König gebildet auf Zion, meinem heiligen Berge. Wenig von den Auslegern

beachtet, aber wohl zu beachten ist das ו zu Anfang. Dies steht nie müßig, nie anders, als wo auch wir und setzen können, Ew. S. 540. Hier nun beginnt die Rede, wie es heftiger Erregung angemessen ist, in der Mitte. Der Anfang: ihr empört euch, ergänzte sich aus den vorliegenden Umständen von selbst. Das אני, ich, der Herr Himmels und der Erden, im Gegensatze gegen das ihr, steht mit besonderem Nachdrucke. Luther: „Sie haben sich von ihm entzogen, ich aber habe ihm den heiligen Berg Zion unterworfen und alle Enden der Welt. Damit wird öffentlich beweiset, daß sie verlachet und verspottet sind und haben vergeblich getobet und gerathschlaget.“ Das נסכתי wird gewöhnlich erklärt durch: ich habe gesalbt, und unter den neueren Ausl. hat nur Stier gegen diese Erkl. Zweifel erhoben, ohne ihnen jedoch entscheidende Bed. beizulegen. Sie ist aber schon von Gousset mit schlagenden Gründen zurückgewiesen worden. Die Annahme, daß das נסך neben seiner gewöhnlichen Bed. gießen, auch die Bed. salben gehabt habe, gründet sich nur auf Prov. 8, 23. und auf das Deriv. נסיך Fürst, angeblich eig. Gesalbter. In der St. der Proverbien aber drücken alle alten Übers. den Begriff der Erschaffung und Bereitung aus, gießen = bilden, und dieser Begriff wird durch den Zusammenhang entschieden begünstigt: auf das: von Ewigkeit her ward ich gebildet, folgt das: von Anbeginn, seit den Anfängen der Erde ward ich geboren. Das נסיך aber kann die Bed. Gesalbter unmöglich haben, da es vorzugsweise und speciell von Fürsten vorkommt, die ihre Würde von einem Höheren zum Lehen tragen, und bei denen an eine Salbung nicht zu denken ist, vgl. die entscheidende Stelle Jos. 13, 21. und Micha 5, 4. Das נסיכים heißt vielmehr eig. Gegossene (in welcher Bed. ja das נסך auch außerdem vorkommt), dann Gebildete, Belehnte, Eingesetzte, und weist nach der richtigen Bemerkung Goussets hin auf die productio principis per communica-

tionem influxumque potentiae, entweder mit Anspielung auf die Zeugung, oder was näher liegt, auf das Verhältniß des Künstlers zum Bildwerke. Hier nun wird die Bed. bilden noch speciell begünstigt durch das entsprechende: ich habe dich erzeugt, in V. 7. Wohl zu beachten ist das: mein König. Erkennt man seinen Nachdruck nicht, erklärt man so als ob blos stände: ich habe ihn als König eingesetzt, so wird die Rede Gottes untauglich zu dem Zwecke, dem sie doch dienen soll, die Nichtigkeit der Empörung der Könige der Erde darzuthun. Einer konnte ja von Gott zum Könige auf Zion eingesetzt seyn, ohne irgend Ansprüche auf die Herrschaft über die Heidenwelt zu haben. Dann spricht auch gegen jede abschwächende Erklärung das entsprechende: mein Sohn bist du, in V. 7, wodurch, wie die in V. 8 daraus gezogene Folge erweist, ein weit innigeres Verhältniß zum Herrn bezeichnet wird, als wie es einem gewöhnlichen Könige zukam. Hiernach nun kann das: ich habe gebildet meinen König, nur heißen: ich habe einen König eingesetzt (wie Luther, weit richtiger wie die neueren Ausl., das נסכתי übersetzt hat), der mir aufs innigste verbunden ist. In der Einsetzung eines solchen Königs, dem nur die ganze Erde ein würdiges Gebiet der Herrschaft, war der Beweis der Nichtigkeit aller Empörungsversuche, die in dem Könige nun zugleich gegen den Herrn gerichtet sind, gegeben. Das על wird man am natürlichsten als Bezeichnung des Ortes nehmen, wo der König des Herrn von ihm gebildet und eingesetzt worden, wobei sich von selbst versteht, daß dieser Ort zugleich der Sitz seiner Herrschaft ist. Das על ציון, auf Zion, kommt grade so vor Jes. 31, 4. Ferner liegt es, mit Hoffmann zu erklären: ich habe meinen König eingesetzt (daß er König sey) auf Zion, und ganz verwerflich ist die Erkl.: ich habe meinen König eingesetzt (daß er König sey) über Zion, meinen heiligen Berg, wie Saul in 1. Sam. 15, 17. gesalbt zum König über Israel genannt

wird. Zion kann hier nur der Sitz, die Residenz des Königs seyn, nicht das Gebiet seiner Herrschaft; dieß ist vielmehr die ganze Erde. Zion, der heilige Berg des Herrn, ist für seinen König der angemessene Sitz; denn wie es seit David das Centrum Israels war, so ist es dereinst bestimmt, das Centrum der Welt zu werden, „denn von Zion gehet aus Gesetz und das Wort des Herrn von Jerusalem," Jes. 2, 3., von dort regiert der Herr die ganze Erde, in welchen Worten in alttestamentlicher Fassung der Gedanke ausgesprochen wird, daß das Reich Gottes dereinst seine engen Gränzen durchbrechen und sich die ganze Welt unterwerfen werde. Über הר קדשי, nicht der Berg meiner Heiligkeit, sondern mein Heiligkeits-, mein heiliger Berg, vergl. Ewald S. 580. Zion wurde zu dieser Würde dadurch erhoben, daß die Bundeslade von David dorthin versetzt wurde. Von diesem Zeitpunkte an war es der Mittelpunkt des Reiches Gottes.

V. 7. Die Rede des Herrn ist seiner Hoheit und seinem Zorne angemessen nur kurz. Jetzt tritt der von Gott eingesetzte König redend auf, wiederholt vor den mächtig erschütterten Empörern das von Gott Gesagte und entwickelt es weiter: Verkünden will ich Gesetz: der Herr sprach zu mir: mein Sohn bist du; heute habe ich dich gezeuget. Rosenmüller erklärt: narrabo secundum, juxta decretum; allein zu dieser Erklärung ist kein Grund vorhanden, da das סִפֵּר auch sonst mit אל des Gegenstandes der Erzählung verbunden wird, Ps. 69, 27., ebenso wie die Verba, יודיע, kund thun, אמר, דבר und שמע, vergl. z. B. Jes. 38, 19. Jerem. 27, 19. Hiob 42, 7. Freilich darf man wegen solcher Constructionen dem אל nicht etwa die Bedeutung von geben. Sie erklären sich daraus, daß das Gemüth des Erzählenden oder Redenden auf die Sache hin gerichtet ist, daß die Erzählung oder Rede auf sie hingeht. Ewald S. 602. Da es feststeht, daß das אל

die verkündete Sache bezeichnen kann, so ist die Erklärung von Claus: ich will erzählen zur Satzung hin, d. h. etwas, was zum unwiderruflichen Gesetze werden soll, als weniger einfach, und daher dem Character des Ps., der Künstliches und Hartes nicht liebt, weniger angemessen, zu verwerfen. Darin aber hat Claus Recht, daß er dem חק seine gewöhnliche Bed. Satzung, Gesetz läßt, der die meisten Neueren die willkührlich angenommene Beschluß, Ausspruch substituiren, und dann wohl gar meinen, gegen die Acc. das יהוה zu diesem Gliede herüberziehen zu müssen. Das: ich will verkünden Gesetz enthält mehr in sich als das: ich will verkünden Beschluß oder Ausspruch. Es weist darauf hin, daß der im folgenden anzuführende Ausspruch des Herrn Gesetzeskraft hat, daß es völlig vergeblich ist, etwas zu unternehmen, was wider ihn streitet. Indem der Herr das: mein Sohn bist du, gesprochen, hat er zugleich den Heiden das Gesetz auferlegt, dem Sohne zu dienen. — Es fragt sich nun, von welchem Ausspruche Jehovahs, der die Kraft eines unabänderlichen Gesetzes habe, hier die Rede ist. Rosenm., Ewald u. A. meinen, es werde auf die göttliche Verheißung in 2. Sam. C. 7 gezielt. Allein diese Annahme ist zu verwerfen. Damals wurde das: mein Sohn bist du, nicht in dem Sinne, wie es hier vorkommt, gesprochen, daß aus ihm die Belehnung mit der Herrschaft über die Heiden folgte. Und dann wird bei dieser Erkl. die unverkennbare Beziehung aufgehoben, in der V. 7 zu V. 6 steht. Was der Sohn hier den Empörern entgegenhält, kann nur weitere Entwickelung desjenigen seyn, was der Herr gegen sie geltend gemacht hatte; das heute schwebt in der Luft, wenn es nicht auf den Tag bezogen wird, an dem der Herr seinen König auf Zion bildete, und das: mein Sohn bist du, kann nur hinweisen auf den Gehalt, welcher in dem: mein König, enthalten ist. So kann also hier nur die Rede seyn von einem Ausspruche des Herrn, der an den Ge-

salbten zur Zeit seiner Einsetzung erging: ich will verkünden das Gesetz, welches der Herr damals gab; indem er mich zu seinem Könige bildete auf Zion, sprach er zu mir: du bist mein Sohn u. s. w. Der Psalmist hat nur im Allgemeinen den terminus der Einsetzung als König vor Augen. Wenn Paulus in Act. 13, 33. die Worte unseres V. zu Christo in Folge der Auferstehung gesprochen werden läßt, so fügt er nur aus der Erfüllung die nähere Bestimmung hinzu. Die Auferstehung Christi war der Schlußstein seines Erlösungswerkes, der Anfangspunkt seiner Darstellung als Sohn Gottes und seiner Einsetzung in sein Reich. — Der Herr redet hier den König am Tage seiner Einsetzung als seinen Sohn an. Wo Gott im A. T. als Vater bezeichnet, wo von Sohnschaft Gottes die Rede ist, da wird, abgesehen von einigen wenigen hier nicht in Betracht kommenden Stellen, wo das im Auge gefaßt wird, daß Gott Urheber der äußeren Existenz, Spender aller guten Gaben, wie Deut. 32, 18. Jerem. 2, 27. und vielleicht Jes. 64, 7., immer durch eine abgekürzte Vergleichung hingewiesen auf seine innige Liebe, ähnlich der des Vaters zu dem Sohne, vergl. St., in denen die Vergleichung entwickelt hervortritt, wie Ps. 103, 13.: wie sich ein Vater über seine Kinder erbarmet, so erbarmet sich der Herr über die so ihn fürchten. In diesem Sinne wird in einer ganzen Reihe von St. Israel Sohn Gottes genannt. So in Ex. 4, 22.: „mein Sohn, mein Erstgeborner ist Israel," wo schon das: „mein Erstgeborner" auf die abgekürzte Vergleichung hinweist, s. v. a. Israel ist mir lieb gleich einem erstgebornen Sohn; Deut. 14, 1. 2., wo das „Söhne seyd ihr dem Herrn eurem Gott," nachher umschrieben wird durch: „denn ein heiliges Volk seyd ihr dem Herrn deinem Gott und dich hat erwählt der Herr, daß du ihm seyst ein Volk des Eigenthums aus allen Völkern;" Deut. 32, 6. „ist er nicht dein Vater," wo die in dem einen Worte zusammengefaßten Beweise väterlicher Liebe

und Fürsorge im Folgenden im Einzelnen aufgeführt werden; Jes. 63, 16.: „Denn du bist unser Vater, denn Abraham kennt uns nicht, und Israel weiß nichts von uns, du o Herr bist unser Vater, unser Erlöser, von Ewigkeit her ist dein Name," wo in der Benennung Vater zusammengefaßt wird, was in V. 7—15 im Einzelnen aufgezählt worden: „die Gnaden des Herrn will ich preisen, alles was der Herr uns geschenkt, und wie er reich an Güte für das Haus Israel" u. s. w., das Vater steht hier offenbar in Bezug auf die väterliche Liebe und Güte; Hos. 11, 1.: „ein Knabe war Israel, da liebt' ich ihn und aus Ägypten rief ich meinen Sohn;" Mal. 1, 6.: „wenn ich Vater bin, wo ist meine Ehre;" das Thema von V. 2—5 ist das: ich habe euch geliebt, 2, 10., wo man fälschlich davon ausgeht, daß das: „haben wir nicht alle einen Vater" im synonymen Parall. stehe mit dem folg.: „hat nicht ein Gott uns geschaffen;" Jerem. 31, 9. 20. Die abgekürzte Vergleichung richtig erkennend, faßt der Apostel das, was im A. T. von der Sohnschaft Israels gesagt wird, in Röm. 9, 4. zusammen in den Worten: deren ist die Annahme an Kindesstatt, ὧν ἡ υἱοθεσία. In demselben Sinne wird auch an zwei St. das Verhältniß des Davidischen Geschlechtes zu Gott als Sohnschaft bezeichnet. In 2. Sam. 7, 14. 15. folgt auf das: „ich will sein Vater seyn und er soll mein Sohn seyn," als Ausdeutung die Verheißung immerwährender Liebe, und in der auf diesem Ausspruche ruhenden St. Ps. 89, 27 ff. steht das: „mein Vater" im Parall. mit „mein Gott und Fels meines Heiles," und wird erklärt durch das: „ewig will ich ihm bewahren meine Liebe" in V. 29. Nirgends, wo im A. T. die Rede ist von der Sohnschaft Gottes, wird hingewiesen auf eine Zeugung durch den Geist, welchen Begriff Hoffmann, S. 160, für alle Stellen in Anspruch nehmen will, die ihm offenbar nicht gegenwärtig gewesen seyn können. Nirgends auch beruht dieser Ausdruck auf einer

Identificirung der Schöpfung mit der Zeugung; nur aus Mißverstand von Ex. 4, 22. behauptet Hitzig, daß alle Menschen oder Völker dort, weil von Gott geschaffen, als seine Söhne betrachtet werden. Nirgends weist das: Sohn Jehovahs, von Königen gebraucht, hin auf den göttlichen Ursprung der Königswürde, oder auf die Verwaltung des Amtes im Sinne Jehovahs. Nirgends endlich wird im A. T. bei der Sohnschaft an die Hervorbringung aus dem Wesen des Vaters gedacht, welche die älteren Ausl. größtentheils hier finden wollten. Da wir nun unsere St. nicht von allen übrigen isoliren dürfen, so werden wir auch hier das: mein Sohn bist du, auf die Innigkeit des Verhältnisses beziehen müssen, welches zwischen dem Herrn und seinem Gesalbten besteht. Wie innig dies Verhältniß ist, wie emphatisch das: mein Sohn bist du, von dem Herrn gesprochen wurde — was sonst nie von einem Königlichen Individuum unter Israel vorkommt, in den zwei angeführten Stellen bezieht es sich auf den ganzen David. Stamm, noch weit weniger von heidnischen Königen: Ps. 89, 28.: „ich will ihn zum Erstgebornen machen, erhaben über die Könige der Erde," ist nicht so mißzuverstehen, als seyen die Könige der Erde auch Söhne Gottes — zeigt V. 7, wo als einfacher Ausfluß der Sohnschaft die Herrschaft über die ganze Erde bezeichnet wird. In dem Sinne war kein früherer König Israels, auch David nicht, der Mann nach dem Herzen Gottes, der Sohn und Geliebte Jehovahs. Eine solche Innigkeit des Verhältnisses kann überhaupt nicht zwischen einem bloßen Menschen und Gott bestehen. — Ist der Sinn des: mein Sohn bist du, bestimmt, so kann das parallele: ich habe heute dich gezeugt, nicht mehr schwierig und zweifelhaft seyn. Wird der König Sohn Gottes nicht im eigentlichen, sondern im bildlichen Sinne genannt, so kann auch hier nicht von einer eigentlichen Erzeugung die Rede seyn, gegen die auch das heute spricht, was zugleich die

uneigentliche Auffassung des: mein Sohn bist du, bestätigt, sondern nur von einer Erzeugung im figürlichen Sinne, nicht von einer Erzeugung, welche die Person, sondern nur von einer solchen, welche das innige Verhältniß des Gesalbten zu Gott ins Daseyn ruft: dem: du bist von heute an, geistig genommen, mein Sohn, entspricht genau das: ich habe dich heute, geistig genommen, erzeugt, in das Sohnesverhältniß eingesetzt, in die innigste Liebesgemeinschaft aufgenommen. Diese uneigentliche, zeitliche Zeugung hat freilich die eigentliche und ewige zu ihrer Grundlage, welche die älteren Ausleger und Dogmatiker hier finden wollten. — Uneigentlich, von der Einsetzung in die Würde des Sohnes Gottes nimmt auch Paulus den Ausdruck in Act. 13, 33. Ebenso auch Hebr. 5, 5. Über die Form יְלִדְתִּיךָ vergl. Ew. S. 397.

V. 8. Fordere von mir, so will ich geben die Heiden zu deinem Erbe und zu deinem Besitze die Enden der Erde. Für den König und Sohn des Herrn ist nur die ganze Erde ein würdiges Gebiet der Herrschaft. Daß er Alles angenommen, was ihm hier die Liebe seines Vaters freigebig dargeboten, zeigt V. 1—3.

V. 9. Wollen die Völker dir, meinem Sohne, also ihrem rechtmäßigen Herrn und Könige, nicht gehorchen, so gebe ich dir die Macht und das Recht, sie für ihren Ungehorsam zu züchtigen. Du sollst sie zerschmettern mit eisernem Scepter, wie Töpfergeräth sie zerschmeißen. Das erste Glied übersetzen die Alex.: du wirst sie weiden mit eisernem Scepter. Sie leiten die Form תִּרְעֵם ab von רָעָה weiden. Ebenso der Syrer, die Vulg. und mehrere Neuere. Man erklärt dann entweder die Punctation für unrichtig und spricht תִּרְעֵם aus, oder man nimmt die Form als Poel. Allein der Parallelismus erfordert, daß man mit dem Chaldäer die Form von רעע zerbrechen, zerschmettern ableite. Doch läßt sich

vielleicht mit Stier annehmen, daß zugleich auf das sonst so gewöhnliche רעה, vergl. 2. Sam. 7, 7. Ps. 81, 14. Micha 7, 14. ironisch angespielt werde. שבט, der Scepter, war im Alterthum das Insigne der Herrscherwürde. Unbedeutend sind die Einwendungen, welche Rosenm. u. A. gegen die Anwendung dieser Bedeutung an unserer St. gemacht haben. Der Einwand, daß man keine eiserne, sondern nur hölzerne, silberne, goldene und elfenbeinerne Scepter hatte, hebt sich durch die Bemerkung, daß das Eisen, als das härteste Metall, zur Bezeichnung der Strenge und der zermalmenden Gewalt, mit der der Gesalbte die Empörer züchtigen wird, hier in einer durchaus bildlichen Darstellung sehr wohl genannt werden kann, wenn es gleich in der Wirklichkeit keine eiserne Scepter gab. Die Vergleichung mit dem Töpfergeräthe, die sich auch Jerem. 19, 11. findet, drückt zugleich das ohne Mühe und das gänzlich aus. Übrigens ist wohl zu beachten, was z. B. De Wette außer Acht gelassen hat, der aus unserer St. gegen die Beziehung des Ps. auf Christum argumentirt, ebenso Umbreit, der sich abmüht, auf die Gnade zu deuten, was offenbar von der strafenden Gerechtigkeit gesagt ist, daß hier, weil der Gesalbte es mit frechen Empörern zu thun hat, nur die eine Seite der ihm von Gott ertheilten Vollmacht hervorgehoben wird. Daß er eben so reich an Gnade für die Seinen ist, wie an zerstörender Gewalt für seine Feinde, erhellt aus V. 11 und 12. Daß unter gleichen Umständen dieselbe Seite, welche hier, auch im N. T. von Christo hervorgehoben wird, bedarf keines Beweises. Die zu seiner Linken verweist der barmherzige, aber auch gerechte Heiland in das ewige Feuer; wer Christum mit Füßen tritt, muß noch unendlich härtere Strafe leiden, als wer das Gesetz Mosis bricht, Jerusalems Zerstörung bezeichnet der Herr durchgängig als sein Werk u. s. w. u. s. w. Was aber schon allein hinreicht, in den angeführten St. der Apocalypse wird die

Strafe, welche Christus über seine Feinde verhängen wird, mit den Worten eben unseres V. beschrieben. Die Frage, ob was hier ausgesagt wird, Christi würdig sey, ist keine andere als die, ob Gottes Gerechtigkeit wahrhaft real, und also auch unter dem N. B. fortdauernd sey. Denn was von dem Herrn, das gilt auch von seinem Gesalbten, dem er die ganze Verwaltung seines Reiches übertragen. Daß aber diese Frage bejaht werden müsse, wird in d. Abh. über die Glaubenslehre d. Ps. gezeigt werden.

V. 10. Ermahnung an die Empörer, das Gesagte zu beherzigen und sich dem vom Herrn eingesetzten Könige zu unterwerfen. Hier tritt deutlich hervor, daß die Hinweisung auf die strafende Allmacht des Gesalbten im Vorigen dazu dienen soll, die Empörer einzuladen, daß sie durch das Ergreifen seiner Gnade und Barmherzigkeit dem zukünftigen Zorne entfliehen. Und nun handelt weise, ihr Könige; laßt euch warnen, ihr Richter der Erde. Und jetzt, da dem also ist, wie ich gesagt, da die Herrschaft des Gesalbten über euch auf so unerschütterlichen Fundamenten beruht, so schwere Strafe die Empörer trifft. Das השכיל eigentlich „weise machen," die Handlungen, die Aufführung nämlich, dann weise handeln; vgl. Ew. S. 189, endlich gradezu weise werden, oder seyn, einsehen, verstehen. Das יסר belehren, zurechtweisen, warnen, im Niph. gewarnt werden und dann sich warnen lassen, die Warnung zu Herzen nehmen und ihr gemäß handeln. Die Richter der Erde, entsprechend den Königen im ersten Gliede, die Gewalthaber und Herrscher, weil das Richteramt als eine der Hauptfunctionen der letzteren betrachtet wird.

V. 11. Dienet dem Herrn mit Furcht und jubelt mit Zittern. Das dienen im Gegensatze gegen den V. 3 ausgesprochenen Entschluß der Empörung. In der Ermahnung dem Herrn zu dienen, liegt implicite die, sich seinem Sohne und Gesalbten zu unterwerfen. Das גילו ברעדה erklären

nach dem Vorgange der LXX. und der Vulg.: gaudeatis cum tremore, mehrere: freuet euch, daß euch ein so herrlicher gnadenreicher König geworden, aber bei dieser Freude gedenket immer der schweren Strafe, welche euch treffen wird, wenn ihr euch seiner wohlthätigen Herrschaft entziehen wollt. Allein dagegen bemerkt Stier richtig, dieser Sinn passe weder in den Parallelismus, noch in den Hauptton des ganzen Zusammenhanges. So weit seyen die Könige noch nicht, daß ihnen irgendwie, wenn auch mit dem Beisatze: in Zittern, ein freuet euch zugerufen werden könne. Noch entschiedener verwerflich aber ist die von De Wette, Stier, Gesenius u. A. gebilligte Erklärung: bebet in zittern. Das גיל heißt nie etwas anderes als jubeln, in welcher Bed. es besonders oft in den Psalmen vorkommt, nie beben, auch nicht in der St. Hos. 10, 5., wo vor dem עליו יגילו das Relat. zu ergänzen ist: welche jubeln darüber. Auch paßt das bebet nicht zu dem dienet und huldigt, welche erfordern, daß auch das גילו eine Bezeugung der Unterwürfigkeit ausdrückt. Dies nun ist der Fall, wenn man das: jubelt, auf die Acclamationen bezieht, womit die Unterthanen ihren Königen ihre Unterwürfigkeit bezeugten, auf den Königsjubel, von dem in Num. 23, 21. die Rede. Dann wird zunächst nur die äußere Unterwerfung gefordert, zur Abwendung der drohenden Strafe. Welchen reichen Segen die innerliche Unterwerfung und Huldigung mit sich führt, darauf wird erst zu Ende leise hingedeutet.

V. 12. Küsset den Sohn, damit er nicht zürne. Der Kuß war von jeher im Orient Zeichen der Unterwürfigkeit und der Verehrung. Ein solcher Kuß wird meist nicht auf den Mund, sondern auf das eigne Kleid oder auf die Hand des Andern gegeben; vgl. Rosenm. A. u. N. Morgenl. Th. 3. Nr. 496. Th. 4. Nr. 786. Daß auch bei den Hebräern diese Sitte geherrscht habe, geht hervor aus 1. Sam. 10, 1., wo gesagt wird, daß Samuel,

nachdem er den König gesalbt hatte, zum Beweise der Verehrung ihm einen Kuß gegeben. Das Zuwerfen des Kusses war auch ein religiöser Gebrauch, wie dies aus 1. Kön. 19, 18. Hos. 13, 2. Hiob 31, 27. hervorgeht. Symmachus übersetzt daher hier mit Auflösung des Tropus adorate. Das בר kommt auch in Prov. 31, 2. für בן vor. Es ist im Aramäischen herrschend und scheint im Hebräischen der edleren poetischen Sprache anzugehören zu haben, die viel mit dem Chaldaismus Verwandtes darbietet, was sich daraus erklärt, daß der höhere Styl das Alterthümliche, im gemeinen Leben nicht mehr Vorkommende liebt. Diese Wörter hatten sich aus der Urzeit noch erhalten, wo die Hebräer mit Aram. redenden Völkern in näherer Beziehung standen. Den Grund, weshalb es hier statt בן gesetzt wird, suchen mehrere in der beabsichtigten Vermeidung des Übellautes, welcher aus der Zusammenstellung von בן und פן entstehen würde. Andere nehmen an, daß בר als der höhere und bedeutungsvollere Ausdruck gewählt sey. Mehrere versuchte andere Erklärungen haben theils den Sprachgebrauch, theils das gegen sich, daß die Erwähnung des Sohnes Gottes hier nach V. 7 ganz natürlich ist. Diese Erklärung wird daher auch hier von den meisten neueren Auslegern gebilligt, auch denjenigen, welchen der nach ihr sich ergebende Sinn nicht grade bequem ist, wie von Rosenmüller, De Wette, Gesenius, Winer und Hitzig, der in der krit. Bearbeitung der Psalmen eine frühere andere Erklärung zurückzunehmen sich genöthigt sieht. Die Erklärung von Ewald: „nehmet Rath an," ist vollkommen willkührlich, da das נשק in Pi. nie eine andere Bedeutung als die des Küssens hat, und das בר zwar „Reines," aber deßhalb nicht ohne weiteres „guten Rath" bedeuten kann. Die zweite Willkührlichkeit wird von Köster vermieden, welcher übersetzt: „ergreifet Reinheit," aber die erste bleibt. Zudem wird bei allen diesen Erklärungen die enge Beziehung übersehen, in der unsere

Verse zu V. 1—3 stehen. Dem „sie toben und sinnen Eitles" entspricht das: „werdet weise und laßt euch warnen." In Beziehung auf die Empörung gegen den Herrn wird das: „dienet dem Herrn" u. s. w. gesagt. Nun fehlt noch eine specielle paränetische Beziehung auf den Gesalbten, welche grade der Hauptpunkt ist, und diese findet nur dann statt, wenn das בר durch Sohn erklärt wird. Daß diese durchaus nicht fehlen darf, zeigt sich um so deutlicher, wenn wir die ganze Auseinandersetzung in V. 6—9 vergleichen, wodurch sie vorbereitet wird. Kösters Einwand, das בר müsse dann den Artikel haben, zeigt sich als nichtig, da das בר hier, wo es den Sohn schlechthin bedeutet, im Übergange zum nom. propr. begriffen ist. Vergl. Ew. S. 659. — Der König, welcher das Subject dieses Psalmes ist, erscheint hier in einem so ausschließlichen Sinne als Sohn Gottes, wie Gott selbst Gott ist. Ein Gott und ein Sohn Gottes. Ist gleich Sohn Gottes nach dem früher Bemerkten s. v. a. Geliebter Gottes, und darf man gleich darin direct nicht den Begriff der Wesenseinheit mit Gott suchen, so führt doch eine so einzigartige Würde, wie sie hier dem Gesalbten zugetheilt wird, indirect hin auf die Einzigartigkeit seiner Natur.

Die an und für sich nicht schwierigen Worte ותאבדו דרך haben den Auslegern viele Mühe gemacht, und sind mehrfach falsch erklärt worden. Jeder intransitive oder passive Begriff kann im Hebräischen eine unmittelbare Ergänzung haben, wenn er relativ ist, d. h. auf mehrere Fälle sich ausdehnen läßt, z. B. er war krank seine Füße; er war groß den Thron. Die concise Redeweise erklärt sich leicht, wenn man sie nur mehr entfaltet, s. v. a.: er war krank und zwar betraf diese Krankheit u. s. w. Vergl. Ew. S. 586. So also auch hier: „umkommen den Weg," s. v. a. umkommen dem Wege nach. Der Weg hier grade wie Ps. 1, 6 Bild des Ergehens. — Denn bald wird entbrennen sein Zorn. Heil allen, die ihm

vertrauen. כִּמְעַט, in Kurzem, bald. Das כ behält auch bei Zeitbestimmungen gewissermaßen seine gewöhnliche Bedeutung als Vergleichungspartikel. Die Zeit bis zum Anbeginn der Strafe, wo die Buße zu spät ist, gleicht einer kurzen Zeit, oder gehört in ihre Kategorie. חוסי stat. constr. pro absol. Dies kann einzig und allein dann stattfinden, wenn die Präp. nur zur Umschreibung des stat. constr. Verhältnisses dient, so daß auch dieses sehr wohl stehen könnte, wie hier חוסיו. — חסה mit ב heißt von Haus aus und immer auf jemanden vertrauen, heißt nie: zu jemanden fliehen, was man nur nach falscher Deutung der Redensart: auf den Schatten, d. h. auf den Schutz, jemandes vertrauen, angenommen hat, vergl. zu Ps. 36, 8. Die Schrift ermahnt stets, das Vertrauen allein auf den Herrn zu setzen, wofür unser Verbum gleichsam ausgesondert und geheiligt ist, und warnt vor dem Vertrauen auf irdische Könige, vergl. Ps. 118, 9.: „es ist besser auf den Herrn vertrauen, denn sich verlassen auf Fürsten," Ps. 146, 3.: „verlasset euch nicht auf Fürsten, auf Menschensöhne, die nicht helfen können." So liegt also in dem: Heil Allen, die ihm vertrauen, eine Hindeutung auf die übermenschliche Natur und Würde des Gesalbten. Mehrere nichtmessianische Ausleger sind dadurch so ins Gedränge gekommen, daß sie das Suff. in בו auf höchst gewaltsame Weise nicht auf den Sohn, dessen Erwähnung doch unmittelbar vorhergegangen, von dem es in diesem selben Verse heißt, küsset den Sohn, damit er nicht zürne, sondern auf den Herrn beziehen wollen, was ein unwillkührliches Zeugniß für die Messianität unseres Psalmes sowohl, wie für das übermenschliche Wesen des Messias im A. T. ist. Andere, wie Abenesra, De Wette, Maurer, wollen schon das: damit er nicht zürne auf Jehovah beziehen, übersehen dabei aber die Beziehung, in der diese Worte zu V. 9 stehen, wonach nicht Jehovah, sondern der Sohn die Empörer mit

eiser-

eisernem Scepter zermalmen und wie Töpfergeräthe zertrümmern wird, eine Äußerung des Zornes, der sie hier zu entfliehen aufgefordert werden.

Zum Schlusse noch einige allgemeine Bemerkungen über diesen Psalm. Die messianische Weissagung in den Psalmen kann mit der in den Propheten ihrem Charakter nach nicht so zusammenfallen, daß der Unterschied zwischen dem Psalmisten und Propheten hier plötzlich aufhörte. Vielmehr muß dieser Unterschied sich auch hier manifestiren. Dieser ist nun im Wesentlichen der, daß die Propheten vorwiegend das objective Gotteswort mittheilen, wie es ihnen in der inneren Anschauung zu Theil geworden, der Charakter der Psalmen dagegen vorwiegend subjectiv ist, daß in ihnen der aus früherer Offenbarung gewonnene Lehrgehalt auf anschauliche Weise dargestellt und aus den eignen Verhältnissen des Sängers oder denen seiner Zeit ihm ein Leib bereitet wird, doch so, daß unter besonderer Einwirkung des Geistes Gottes oft die frühere Offenbarung zugleich fortgebildet und zu höherer Klarheit geführt wird. Die mess. Erkl. eines Psalmes ist daher erst dann vollständig gerechtfertigt, wenn wir theils eine Offenbarungsthatsache angeben können, wodurch der Sänger die Anregung zu der subjectiven Darstellung ihres Inhaltes erhielt, theils das Substrat zu seiner Schilderung in den Verhältnissen des Sängers, oder in denen seiner Zeit. Beides kann hier aber geleistet werden. Was das erstere betrifft, so wurde David die Anregung zu diesem und anderen mess. Psalmen durch die in Gottes Auftrage ihm ertheilte Verheißung eines ewigen Königthums in seiner Familie, 2. Sam. 7, welche bei tieferem Nachdenken nothwendig als sich ihrem höchsten Sinne nach auf Christum beziehend erkannt werden mußte. Was das zweite betrifft, so fand David zu der Art und Weise, wie er hier, angeregt durch den Geist Gottes,

die Hoffnung auf den Sieg des verheißenen Königs, seines Nachkommen, ausspricht, reichliche Veranlassung in seinem eignen Leben. Er hatte zu vielfach die Widerspenstigkeit und Empörungslust seiner einheimischen und auswärtigen Unterthanen auf der einen Seite, den Schutz Gottes gegen sie auf der anderen erfahren, als daß es ihm nicht nahe gelegen hätte, diese Verhältnisse in größerem Maßstabe auf sein Gegenbild zu übertragen, das er vielleicht zu einer Zeit darstellte, wo diese Erfahrung ihm eben frisch und lebendig war, etwa zur Zeit der zweiten großen Besiegung der Aramäer, vergl. 2. Sam. 8, 6: „Und Aram ward David zu Knechten, die Geschenke brachten und der Herr half David auf allen seinen Wegen," C. 10, 6, wonach die Aramäer sich mit den Ammonitern gegen David verbündeten, 10, 19, wo es nach dem Berichte über die neuen Siege Davids über sie heißt: „und es sahen alle Könige, die Knechte Hadaresars, daß sie geschlagen waren vor Israel und schlossen Frieden mit Israel und dienten ihnen." Was endlich die Fortbildung der messianischen Verkündigung in dem Ps. betrifft, so besteht sie besonders darin, daß hier dem Sänger die Ahndung der übermenschlichen Würde und Natur des Messias aufgeht, welche noch deutlicher in Ps. 110 und in Ps. 45 hervortritt. — Übrigens werden die nichtmessian. Ausleger durch die Verlegenheit hin und hergezogen, und finden nirgends einen Ort, wo ihr Fuß ruhen könne. Ewald hat die von den meisten gebilligte Beziehung auf David bestritten und dagegen die Beziehung auf Salomo vertheidigt. Ihm steht aber außer den schon angeführten positiven Gründen für die messian. Auslegung, deren Stärke er durch gewaltsame Erklärungen, wie die von V. 12, unfreiwillig anerkennt, nicht etwa blos das Stillschweigen der historischen Bücher entgegen, mit denen er leicht fertig zu werden hofft, sondern er hat ihre bestimmtesten und ausdrücklichsten Erklärungen gegen sich. Will man Verhält-

nisse, wie die hier vorliegenden, einen Zustand allgemeiner Empörung, in den Anfang von Salomo's Regierung versetzen, so muß man die Darstellung der historischen Bücher für durchaus mythisch erklären. Hitzig hat sich bis auf den Alexander Jannäus herabdrängen lassen, eine Annahme, die Köster in seiner milden Weise für einen Nothbehelf erklärt. Maurer ist wieder in die Zeit des Hiskias hinaufgestiegen. Er meint, durch die Völker und Könige der Erde können hier sehr gut die Philister bezeichnet werden. Mit Hoffmann ist die nichtmess. Erkl. glücklich wieder bei David angelangt, doch nur um nächstens sich von neuem wieder auf die Wanderung zu begeben.

Psalm 3.

Der Sänger beklagt sich über die Menge seiner Feinde, die seines Vertrauens auf den Herrn spotteten V. 2. 3. Er richtet sich auf durch die Erinnerung an den Schutz, den der Herr ihm stets verliehen, an die Würde, zu der er ihn erhoben, an die mannigfachen Rettungen und Gebetserhörungen, die er ihm gewährt V. 4. 5. Er schließt mit dem Ausdruck der höchsten Glaubensfreudigkeit V. 6. 7, und der Bitte an den Herrn, ihm auch jetzt, wie er immer thue, zu helfen und sein Volk zu segnen V. 8. 9. Der Psalm zerfällt somit ganz leicht und natürlich in vier Strophen, jede von zwei Versen, deren erste die Noth schildert, die zweite den Hoffnungsgrund, die dritte die Hoffnung ausspricht, und die vierte die aus der Hoffnung hervorwachsende Bitte. Mit dieser Strophenabtheilung stimmt auch die Setzung des Selah überein, welches jedesmal an das Ende einer Strophe zu stehen kommt.

Die Überschrift des Psalmes sagt, daß er von David auf seiner Flucht vor Absalom 2. Sam. 15, 16 ff., verfaßt worden.

Gegen die Richtigkeit derselben macht De Wette geltend, daß sich in dem Psalm nichts finde, was dafür wäre. Sollte, sagt er, sich nicht das zärtliche Vaterherz Davids im Angesichte Jehovahs, dem er sein Leid klagte, über die empfindliche Kränkung, die er von dem Sohne erfuhr, geäußert haben? Auf ähnliche Weise argumentirt De Wette sehr häufig aus dem Fehlen bestimmter historischer Beziehungen gegen den Davidischen Ursprung der Psalmen und die Richtigkeit der Überschriften. Hier ist nun zunächst zu bemerken, daß eine weitläuftige und ins Einzelne gehende Auseinandersetzung persönlicher Verhältnisse dem lebendigen Glauben unmöglich ist, der, überzeugt, daß unser himmlischer Vater weiß, wessen wir bedürfen, ehe denn wir ihn bitten, Matth. 6, 7. 8, an bloßen Andeutungen und leichten Umrissen genug hat. Anders ist es, wo das Gebet nur formell ein Sinnen des Herzens vor Gott, der Sache nach ein Gespräch des Betenden mit sich selbst ist. Da stellt sich leicht die Neigung ein, sich in das Einzelne der Leiden zu vertiefen, sich in sentimentalen Schilderungen der Verhältnisse zu ergehen. Noch weit mehr aber ist das ins Auge zu fassen, daß die heiligen Sänger und vor Allen ein David nicht etwa zunächst in ihren Psalmen allein sich selbst im Auge hatten, und dann später das seinem Ursprunge nach durchaus Individuelle dem allgemeinen Gebrauche widmeten, wie dies die gangbare Vorstellung ist, sondern vielmehr von Anfang an bei der Darlegung ihrer eignen Empfindungen den Zweck der Erbauung der Gemeinde ins Auge faßten. Die aus individuellen Veranlassungen hervorgegangenen Psalmen sind von den Lehrpsalmen im engeren Sinne durch eine fließende Gränze geschieden. Auch die ersteren tragen im Allgemeinen den Charakter der Lehrpsalmen. Denken wir uns die Sänger auf eine wüste Insel versetzt, ohne Aussicht je wieder mit Menschen in Berührung zu kommen, so würden sie gewiß die Lust und den Antrieb verloren haben, ihre Klagen und

ihre Hoffnungen in der Form der Psalmen auszusprechen, wie ja überhaupt die lyrische Poesie nicht in dem Sinne subjectiven Charakter trägt, daß jede Rücksicht auf die Gleichgesinnten und Gleichgestimmten als ausgeschlossen betrachtet werden könnte. David namentlich war so eng mit der Gemeinde verwachsen, erkannte so tief seine göttliche Mission, ihr einen Schatz heiliger Poesie zur Lehre, zur Erbauung und zum Troste zu geben, daß er in allen seinen persönlichen Zuständen von vornherein mit klarem Bewußtseyn ein Abbild der ähnlichen seiner Brüder, der Gerechten, erkannte, sich als ihren Mund und Repräsentanten, den Trost, welcher zunächst ihm gewährt wurde, als zugleich ihnen bestimmt. Damit war nothwendig die Tendenz verbunden, das Besondere überall hinter dem Allgemeinen zurücktreten zu lassen, es nur auf dem Grunde desselben leise anzudeuten. Solche Andeutungen aber, welche die Richtigkeit der Unterschrift bestätigen, finden sich auch in unserem Ps. Daß die Lage im Allgemeinen analog ist, kann Niemand bezweifeln. Wie man David nach 2. Sam. 15, 13. die Nachricht brachte, daß ganz Israel es einmüthig mit Absalom halte, wie nach V. 16, 18. Husai zu Absalom sprach: „welchen der Herr erwählt und dies Volk und alle Männer in Israel, deß will ich seyn und bei ihm bleiben," so klagt der Sänger hier: o Herr wie sind meiner Feinde so viel, Viele erheben sich wider mich, Viele sagen zu meiner Seele: er hat keine Hülfe bei Gott. Hier wie dort ist die Bedrängung eine kriegerische. Wie nach 2. Sam. 17, 1. 2. Ahitophel zu Absalom spricht: „ich will mich aufmachen und David nachjagen bei der Nacht, und will ihn überfallen, weil er matt und laß ist. Wenn ich ihn dann erschrecke, daß alles Volk, so bei ihm ist, fliehet, will ich den König allein schlagen," so spricht David hier: „ich will mich nicht fürchten vor Myriaden Volkes, welche sich ringsum gelagert wider mich." — Daß der Sänger eine hohe Würde be-

kleidete, zeigt V. 4, wo er den Herrn seine Ehre, denjenigen, der ihn zu hoher Würde erhoben, nennt. Er fürchtet sich nicht vor Myriaden Volkes; der Herr hat schon oft alle seine Feinde besiegt; was beides auf einen großartigen Charakter des Bedrängten führt. Auf einen König paßt auch die Einschließung des Volkes in sein Gebet (V. 9), dessen Schicksal er als mit dem seinigen eng verknüpft darstellt. Ist nun aber der Sänger ein König, an wen könnte man wohl anders denken, als an David, da die Geschichte außer ihm und Salomo, der durch den Inhalt ganz ausgeschlossen wird, — seine Regierung war ganz friedlich — fast keinen anderen gekrönten Sänger kennt, da die erhabene Einfachheit und die Frische der Dichtung auf ihn hinführt, da außer der Überschrift auch die Stellung unter den Davidischen Psalmen für ihn spricht? Ist David der Verfasser, so hat man nur zwischen den Saulischen und zwischen den Absalomischen Bedrängnissen die Wahl. Für die ersteren entscheidet sich Hitzig. Zur Widerlegung dieser Ansicht braucht man aber gar nicht einmal die Überschrift zu Hülfe zu nehmen. Während der Saulischen Verfolgungen war David noch nicht König. Einen noch stärkeren Beweis gewährt V. 5. Da sagt David, daß der Herr ihn schon oft von seinem heiligen Berge erhört habe. Dieß setzt voraus, daß der Sitz des Heiligthums schon längere Zeit in Jerusalem gewesen. Dorthin aber wurde dasselbe erst von David verlegt, nachdem er nach Sauls Tode den Thron bestiegen. Kaum einer ernsten Widerlegung bedarf es, wenn Hitzig unter dem heil. Berge, um diesem Grunde auszuweichen, den Berg Horeb versteht. Der beständige Sprachgebrauch der Psalmen spricht dagegen. Diese kennen keinen andern heil. Berg als den Berg Zion. Im ganzen alten Testamente findet sich keine einzige Stelle, wonach, was auch widersinnig wäre, ein Israelit von dem nur durch die Erinnerung der Vorzeit geheiligten, nicht in späterer

Zeit durch die Gegenwart des Herrn verherrlichten Berge Horeb Hülfe erwartet hätte. Endlich, die vergangenen Errettungen, auf welche der S. in V. 4. 5 und in V. 8 seine Hoffnung auf Errettung aus der gegenwärtigen Noth gründet, sind offenbar vorzugsweise die der Saulischen Zeit. In dieser selbst hatte David noch nicht eine solche fortlaufende Reihe von Errettungen hinter sich liegen. So werden wir also durch die inneren Gründe ganz auf dasselbe Resultat geführt, welches uns die Überschrift vorweg giebt. Daraus gewinnen wir denn zugleich ein günstiges Vorurtheil für die Überschriften *überhaupt*. Die inneren Gründe liegen hier, wie ja die Abirrungen der neueren Ausleger beweisen, so *verborgen*, daß die Überschrift unmöglich aus einer dem Alterthum fremden feinen Combination derselben geflossen seyn kann. *Ewald* behauptet beides, die Abfassung durch David, und speciell in der *Absal.* Zeit mit großer Entschiedenheit. Was das *erstere* betrifft, so sagt er, Davids Hoheit, Farbe und Sprache seyen unverkennbar; was das *letztere*, der Sänger habe schon längst auf dem Gipfel der menschlichen Macht gestanden, schon lange die höchste Gunst bei Gott erfahren, schon unendlich oft seine Gefühle in Liedern ergossen. In V. 9 erkenne man sehr deutlich den edlen Geist Davids in jener Flucht, der das heranziehende drohende Gewitter beschwören und vom Volke die Last des neuen Bürgerkrieges abwenden möchte. Wir können aber die Situation des Sängers, wenn auch nur mit überwiegender Wahrscheinlichkeit, noch näher bestimmen. Der Ps. war nach V. 6. 7 ein *Abendlied* des Sängers. Er spricht dort die Zuversicht aus, daß er inmitten der großen Gefahren, die ihn umgeben, ruhig einschlafen und gesichert das Licht des folgenden Tages sehen werde. Dieser Zug nun paßt nur auf die erste Nacht von Davids Flucht, die er, nachdem er weinend und mit verhülltem Haupte und baarfuß über den Ölberg gegangen, in der *Wüste* zubrachte, vergl. 2. Sam. 16, 14: „und

der König, und alles Volk, welches mit ihm, kam ermüdet an daselbst (in der Wüste, vergl. V. 2) und erholte sich dort." Diese erste Nacht war für David die gefährlichste, ja sie war während des ganzen Aufstandes die einzige, in der die Gefahr so dringend war, wie V. 7 dieß voraussetzt. Davids Leben hing damals nur an einem Haare; hätte Gott nicht sein Gebet erhört: Herr mache den Rathschlag Ahitophels zur Narrheit, so wäre es um ihn geschehen gewesen. Wie damit, daß der Rath Ahitophels, den König gleich in jener ersten Nacht zu überfallen, von Absalom verworfen wurde, die Kraft des Aufstandes völlig gebrochen und somit jede dringende Gefahr beseitigt war, erhellt schon aus dem einen Umstande, daß Ahitophel in Folge dieser Verwerfung sich erhängte. Man hat gegen diese Bestimmung der Situation zwei Gründe vorgebracht. Zuerst, David sey damals noch ganz ungewiß gewesen, ob der Herr ihm den Sieg wieder zuwenden, sein Königthum wiederherstellen werde, während er hier zum Schlusse die größte Zuversicht ausspreche. Allein die Stellen, auf die man sich beruft, 2. Sam. 15, 25. 26: „Aber der König sprach zu Zadok: Bringe die Lade Gottes wieder in die Stadt. Werde ich Gnade finden vor dem Herrn, so wird er mich wieder holen und wird mich sie sehen lassen und sein Haus. Spricht er aber also: ich habe nicht Lust zu dir; siehe hier bin ich. Er mache es mit mir, wie es ihm wohlgefällt," und C. 16, 12: „Vielleicht wird der Herr mein Elend ansehen, und mir mit Güte vergelten sein heutiges Fluchen," sprechen keineswegs eine gänzliche Ungewißheit aus, sondern sie sind vorzugsweise nur als Ausdruck der Demuth zu betrachten, welche es kaum wagt, die ihr nie entschwundene Hoffnung des Heiles vollkommen zuversichtlich auszusprechen, weil sie sich seiner für vollkommen unwürdig hält, und grade dieß letztere auszusprechen ist ihre Bestimmung. Daß David auch inmitten des tiefsten Schmerzes sein Vertrauen auf den

Herrn nicht wegwarf, zeigt seine zuversichtliche Bitte: Herr mache den Rathschlag Ahitophels zur Narrheit, 15, 31, zeigt 2. Sam. 16, 4, wo er den Zibah mit Mephibosets Gütern belehnt. Und dann ist ja nicht zu übersehen, daß jene Äußerungen und unser Psalm nach der angenommenen Situation immer noch durch einen gewissen Zwischenraum getrennt sind, groß genug, um den verhältnißmäßig nicht sehr bedeutenden Übergang der Stimmung, der so oft in einem Momente erfolgt, in sich aufzunehmen. Es wird ausdrücklich gesagt, David habe sich bei jenem ersten Nachtlager in der Wüste erholt; dieß ist gewiß nicht blos leiblich, sondern auch geistig zu nehmen, wie denn in solchem Leiden eine blos leibliche Erholung nicht zu denken ist. Dann wendet man ein, in solcher Lage und Stimmung dichte man nicht. Wir könnten dagegen auf die Gedichte der Araber uns berufen, welche mitten im Getümmel der Schlacht verfertigt wurden, auf die Thatsache, daß der Dichter Lebid noch sterbend dichtete u. A.: allein wir wollen lieber zugeben, daß der Grund eine gewisse Wahrheit hat. Die künstlerische Vollendung dieses Psalmes und anderer, welche in ähnlichen Situationen gedichtet wurden, wie es ja überhaupt sehr irrig ist, die Psalmen für eine reine Naturpoesie zu halten, der Umstand, daß nicht selten sich mehrere Psalmen auf ein und dieselbe Situation beziehen, wie gleich hier der vierte, und andere Gründe machen es sehr wahrscheinlich, daß in solchen Fällen die Empfängniß und die Geburt des Liedes von einander geschieden werden müssen, daß David, was er in den Momenten dringender Gefahr empfunden, erst später in mannigfachen Formen aussprach, nach und nach das in jenen Momenten ihm geschenkte Gold des Trostes für die Gemeinde ausmünzte. In Bezug auf unseren Psalm findet sich jene Ansicht schon bei Luther, der jedoch aus unzureichendem Grunde — denn es ist gegen alle Erfahrung, daß inmitten des Kreuzes keine entschiedene Freudigkeit stattfinden

könne — auch die Substanz des Ps. der späteren Zeit zutheilt: „Es reimt sich auch nicht, daß er ihn zur Zeit der Flucht und Bekümmerniß sollte gemacht haben. Denn der heilige Geist will ein ruhig, fröhlich, lustig, auserwähltes, Rüstzeug haben, so von ihm predigen und singen soll. So hat der Mensch in der Anfechtung auch keinen Verstand, sondern nach der Anfechtung wird er allererst verständig, überdenkt dann recht, was mit ihm allda in der Anfechtung ist gehandelt worden. Darum ist es glaublicher, daß David diesen Psalm längst hernach gemacht habe, da er in ruhiger Betrachtung gewesen ist, und nun verstanden hat die Geheimnisse seines Lebens und seiner Geschichte, die sich mit ihm in mancherlei Weise begeben haben."

Wie in Ps. 1 und 2, so haben wir auch wieder in unserem Ps. und dem vierten ein von dem Sänger selbst zu unzertrennlicher Einheit verbundenes Psalmenpaar vor uns. Die Situation ist genau dieselbe, vergl. mit Ps. 3, 6., Ps. 4, 9. Die Gedanken, welche in jener merkwürdigen Nacht sein Herz bewegten, legt uns der S. in einem zweigetheilten Ganzen dar. In Ps. 3 bilden die früheren Erweisungen der göttlichen Hülfe den Mittelpunkt, in Ps. 4 weist der S. auf seine göttliche Erwählung hin als auf den Felsen, an dem sich die Wogen der Empörung brechen müssen.

Es ist gewiß nicht zufällig, daß Ps. 3 und 4 auf Ps. 1 und 2 folgen. Wie Ps. 2, so beschäftigen auch sie sich mit einer Empörung gegen den Gesalbten des Herrn, und namentlich Ps. 4 stimmt in den Gedanken — wie hier, so bildet auch dort die göttliche Erwählung den Mittelpunkt — und sogar auch im Ausdrucke, vergl. das: „ihr liebet Eitelkeit" in V. 3 mit dem: „sie sinnen Eitelkeit" in Ps. 2, 1, auffallend mit Ps. 2 überein. In unsern Ps. liegen die persönlichen Erfahrungen und Empfindungen vor, auf deren Grundlage sich bei David die in

Ps. 2 ausgesprochene Vorahnung der Begegnisse seines Nachkommen, des Gesalbten schlechthin, erhob.

V. 2. O Herr, wie sind meiner Feinde so viel, Viele erheben sich wider mich. Das קום mit על steht von Feinden überhaupt in Deut. 28, 7. und bezeichnet nicht speciell die Empörung als solche.

V. 3. Viele sprechen zu meiner Seele: nicht ist ihm Heil bei Gott. Die Ausleger nehmen meist das לנפשי als bloße Umschreibung des Pron., allein als solche kommt das: „meine Seele" zwar wohl bei den Arabern vor, bei denen sich viele Wörter schon abgeschliffen und ihr unsprüngliches Gepräge verloren haben, nicht aber bei den Hebräern, wo das Wort noch überall von der Empfindung und dem Gedanken getragen wird. Es zeigt sich immer ein Grund, warum nicht das Pron., sondern das נפשי gesetzt ist. Hier wird die Rede der Feinde als eine Herz und Seele verwundende bezeichnet. Vergl. das: „die Schmach hat gebrochen mein Herz" in Ps. 69, 21. Jes. 51, 23. Daß man nicht mit den meisten Ausl. erklären darf: von meiner Seele, sondern nur: zu meiner Seele, ergibt sich von selbst, sobald es feststeht, daß das נפשי nicht bloße Umschreibung des Pron. seyn kann. Auf das Folgende: es ist ihm kein Heil, darf man sich nicht stützen. Was die Feinde von David sagen, ist ihm so schmerzlich, daß er es als zu sich gesprochen betrachtet. Wird ja doch seine Seele durch die Rede getroffen. Gegen jene Erkl. entscheidet noch, daß das אמר mit ל durchaus gewöhnlich heißt: zu jemanden sprechen, vergl. auch das Entgegengesetzte: sprich zu meiner Seele, dein Heil bin ich, in Ps. 35, 3. Der Form ישועה ist ein ה angehängt, wie die Dichter nicht selten bei Nom. thun, die schon die Feminalendung haben, um die Form voller und tönender zu machen; Ewald S. 323. Vor diesem ה erhärtet sich das vorhergehende ה fem. in ת, Ew. S. 37. — אין ist immer Negation des Seyns,

hat immer die Bedeutung: „es ist nicht." Durch das in Gott wird Gott als die Quelle und der Grund des Heiles bezeichnet. Daß die Feinde läugneten, daß Gott ihm helfen werde, — entweder weil sie in offenbarer Gottlosigkeit Gott überhaupt von den irdischen Dingen ausschlossen, oder doch meinten, es sey mit David so weit gekommen, daß selbst Gottes Macht nicht mehr zureiche, ihm zu helfen, vergl. Ps. 10, 11, oder weil sie David als einen von ihm Verworfenen, seines Schutzes Unwürdigen betrachteten, vergl. Ps. 42, 4. 11; 71, 11: „sie sprechen, Gott hat ihn verlassen, verfolgt, ergreifet ihn, denn es ist kein Helfer;" Ps. 22, 8. 9. Matth. 27, 43, — war für ihn der empfindlichste Schmerz. Von der letzteren Betrachtungsweise geht Simei aus 2. Sam. 16, 8. Er sucht David sein letztes, sein köstlichstes Gut zu rauben. „Gott vergilt dir all das Blut des Hauses Saul, an dessen Statt du König geworden bist, und der Herr übergiebt das Reich Absalom, deinem Sohne. Siehe nun steckst du in deinem Unglück, denn ein Mann des Blutes bist du." Diese Weise des Angriffs war die empfindlichste. Die Läugnung, daß Gott unser Gott sey, findet in dem eignen Schuldgefühl des Gläubigen, bei allem Bewußtseyn der Unschuld in Bezug auf specielle Vorwürfe, einen Bundesgenossen, und es gehört ein großes Maaß des Glaubens dazu, hier Sieger zu bleiben. Luther: „Als wollte er sagen: sie sprechen nicht allein, daß ich verlassen und untergedrückt bin von allen Creaturen, sondern auch Gott werde mir nicht helfen, der da allen Dingen beisteht, alles erhält, alles versorget, mich einigen aber, vor allen Dingen, erhält und bewahret er nicht. Alle Anfechtung, es sey wie schwer sie wolle, auch die Anfechtungen der ganzen Welt, dazu auch der ganzen Hölle auf einen Haufen geschmelzet, sind nichts gegen die Anfechtung, da Gott wider den Menschen stößt, für welche Jeremias mit Zittern bittet und spricht C. 17, 17: lieber Herr, sey du mir nur nicht schrecklich, meine Zuversicht

in der Noth." Obgleich nun aber die Worte, wie jene analoge Äußerung Simei's zeigt, und ebenso die St. 2. Sam. 16, 18, sich vorzugsweise auf den Willen Gottes dem Sänger zu helfen, beziehen, so ist doch auch die Beziehung auf die Macht nicht ganz auszuschließen. Dieß zeigt das sich deutlich auf das: nicht ist ihm Heil in Gott, beziehende: des Herrn ist das Heil, des Schlusses, welches dem Herrn nicht den Willen, sondern die Macht zu helfen vindicirt. Also s. v. a. Gott kann und will ihm nicht helfen. Der allgemeine Gottesname Elohim steht wegen des stillschweigenden Gegensatzes gegen die menschlichen Hülfsmittel: auf Erden ist alles wider ihn und auch im Himmel ist für ihn keine Hülfe mehr. Die Redenden sind nicht etwa, nach De Wette's Annahme, des Sängers muthlose Freunde, sondern seine Feinde. Denn nur dann ist es von rechter Bedeutung, daß ihrer so viele. Die Behauptung De Wette's, die Rede sey für Feinde nicht gottlos und gehässig genug, beruht auf Verkennung ihrer Bedeutung. Für denjenigen, der mit seiner ganzen Existenz auf Gott geworfen ist, ist es wie „Mord in den Gebeinen," wenn seine Feinde sprechen: wo ist dein Gott? Es ist dies der giftigste Pfeil, den sie auf sein Herz abdrücken können. — Das Selah kommt hier zum ersten Male vor. Es findet sich in den Psalmen drei und siebzig und bei Habakuk drei Mal. Am besten leitet man es ab von dem nicht nur im Syrischen, sondern auch im Hebr. häufigen שלה „ruhen." Der Übergang des härteren שׂ in das weichere ס ist sehr häufig; vergl. Ew. S. 29. Man kann es entweder als Nomen nehmen, Ruhe, Pause, oder, mit Gesenius in d. thes., als Imperativ mit He parag. und in der Pausa. Es ist zwar zunächst Musikzeichen. Da aber die musikalische Pause immer da eintrat, wo die Empfindung einen Ruhepunkt verlangte, so ist es auch für den Sinn von nicht geringer Bedeutung, und die Übersetzer, welche es weglassen,

thun daran gewiß übel. Diese Erklärung gewinnt durch die genauere Ansicht der Stellen, wo das Selah steht, große Wahrscheinlichkeit. Es folgt meist, wo eine Pause ganz an ihrer Stelle ist. Andere nehmen an, daß das Wort eine Abkürzung aus mehreren Wörtern sey. Es ist aber ganz unerwiesen, daß die Sitte solcher Abkürzungen unter Israel geherrscht habe. Köster ist geneigt, das Selah für einen Strophenabtheiler zu halten. Allein daß es an manchen Stellen mit der Strophenabtheilung zusammentrifft, erklärt sich leicht daraus, daß der Ruhepunkt für die Musik gewöhnlich mit einem Sinnabschnitt zusammenfallen mußte. Gegen Selah als eigentlichen Strophenabtheiler aber sprechen die zahlreichen Fälle, wo dasselbe mit dem Ende der Strophe nicht zusammentrifft, z. B. Ps. 55, 20. 57, 4. Hab. 3, 3. 9, wo es in der Mitte eines Verses steht. Auch müßte das Selah, wenn es diese Bestimmung und nicht vielmehr eine musikalische hätte, auch bei den Propheten vorkommen, bei denen ein Ansatz zur Strophenabtheilung ja auch sich findet. Habakuk bildet nur scheinbar eine Ausnahme. Denn das dritte Cap. dieses Propheten, worin das Selah allein vorkommt, legt die Gefühle dar, welche durch die Verkündungen Gottes, die des Gerichtes in C. 1, und die der Errettung in C. 2, in der Gemeinde angeregt worden, greift also in die Psalmenpoesie herüber und ist zum Singen und Spielen eingerichtet wie ein Psalm, wie es ja auch von den Psalmen Überschrift und Schluß entlehnt. Für die von uns gebilligte Erklärung spricht auch Ps. 9, 17., wo das סלה neben הגיון „Nachdenken" steht, vergl. zu d. St. Diese Zusammenstellung entscheidet gegen Ewald, nach dessen Meinung das Selah eine Aufforderung zu besonders lautem Spiele enthalten soll, abgeleitet von einem Subst. סל von סלל angeblich „steigen," eigentlich „zur Höhe," „hinauf," was bei Dingen des Schalles nur so viel seyn könne als: laut, deutlich. Auch in sprach-

licher Hinsicht läßt sich gegen diese Erklärung sehr viel einwenden. Vergl. gegen diese u. a. abweichende Erkl. Gesenius in dem thes. In Wesentlichen das Richtige findet sich schon bei Luther. Das Selah, sagt er, zeige an, daß man „muß stillehalten und den Worten des Psalmes fleißig nachdenken; denn sie fordern eine ruhige und stillestehende Seele, die da begreifen und fassen könne, was ihr der heilige Geist allda vorhält und einbildet. Wie wir in diesem Verse hier sehen, da der Prophet beweget ist mit einer tiefen Gemüthsbewegung, zu fühlen und zu erkennen diese schwere Anfechtung des Geistes, in welcher auch Gott, als der mit ihm, wie er nicht anders fühlet, zürnet, erduldet wird, geschweige denn die Creatur."

V. 4. Während nach V. 2. 3 die Erde dem Sänger nichts darbot als Noth und Gefahr, bietet sich für sein Glaubensauge der Helfer im Himmel dar. Er tröstet sich durch den Hinblick auf Gott, seinen Heiland in allen Nöthen und Gefahren, den, welchem er seine hohe Würde verdankt. Mag man ihm auch seine Hülfe absprechen, er erblickt in dem, was er früher für ihn gethan, ein sicheres Unterpfand derselben. Luther: „Hier hält er den vorigen Stücken wiederum drei andere entgegen. Er hat von vielen Feinden gesagt, denen hält er entgegen, daß der Herr sein Schild sey. Danach, wie sie sich wider ihn setzen, als wollten sie ihn vor der Welt zu Schanden machen: dem setzt er entgegen, der Herr setze ihn zu Ehren. Zuletzt klagt er über die Lästermäuler und Hohnsprecher, wider welche er rühmet, daß der Herr der sey, der sein Haupt aufrichte. — So ist er nun wohl einsam oder verlassen vor den Leuten, auch nach seinem Fühlen, aber vor Gott und im Geiste ist er mit einem großen Haufen umgeben und nicht einsam oder verlassen, wie Christus in Joh. 16, 32. zu seinen Jüngern spricht: Sehet, es kommt die Stunde und ist schon gekommen, daß ihr zerstreuet werdet ein jeglicher in das Seine, und

mich allein lasset; aber ich bin nicht allein, denn der Vater ist bei mir. — So ohnmächtig und untergedrückt ist er, wie sich's vor der Leute Augen ansehen läßt; aber vor Gott und im Geiste ist er der allerstärkste und mächtigste, so sehr auch, daß er sich in Gottes Kraft mit großem Vertrauen und Trotz rühmet mit St. Paulo, der da spricht: wenn ich schwach bin, so bin ich stark. — Wer solche Anfechtung versteht oder erfahren hat, der wird zugleich auch verstehen, wie närrisch und freventlich ihrer viel lehren, daß der Mensch Gott von Natur über alle Dinge lieb haben könne. Du wirst keinen finden, der da Gottes aufgelegten Zorn erdulden möge; und doch, so solches alles nicht durch Gottes Liebe überwunden wird, kann Gott nicht über alle Dinge geliebet werden. Darum sind die Worte dieses V. nicht Worte der Natur, sondern der Gnade, nicht des freien Willens, sondern des Geistes, eines sehr starken Glaubens, welcher durch die Finsterniß des Todes und der Hölle Gott siehet, als wollte er verlassen, und erkennt ihn doch, daß er sein Schild sey: siehet Gott an als einen Verfolger, und erkennt ihn doch, daß er helfe, siehet Gott an als wollte er verdammen, erkennt ihn aber als einen Seligmacher. Denn er trachtet nicht nach dem, das er siehet und fühlet, wie Roß und Mäuler, die keinen Verstand haben, Ps. 32, 9, sondern hält sich ans Wort, das da redet von Sachen, die man nicht siehet." — Und du o Herr bist Schild um mich, meine Ehre und der mein Haupt erhebt. Gott ist Abrahams Schild, nach Gen. 15, 1., und Israels Schild nach dem Schlusse des Gesetzes, Deut. 33, 29. David gebraucht diese Bezeichnung mit besonderer Vorliebe Ps. 7, 11. 18, 3. 28, 7. Das בעד entspricht völlig unserem „um," und dem Griech. ἀμφί, Ew. 613. um mich her, mich schützend. Meine Ehre. Weil Davids Ehre, die hohe Würde, die er bekleidete, in dem Herrn ihre Quelle hatte, so nennt er ihn seine Ehre. Vgl. Ps. 62, 8: „Bei Gott ist mein Heil und meine Ehre."

Falsch

Falsch mehrere Ausleger: „mein Ehrenretter" als Metonymie der Wirkung für die Ursache. Die Parallelst., auf die man sich beruft, wie Ps. 27, 1: „der Herr ist mein Licht und mein Heil," gehören nur nach falscher Erklärung dahin. Die Ehrenrettung ist eine Folge davon, daß der Sänger seine Ehre von Gott und in Gott hat. Was in Gott seinen Grund hat, das darf er ihm nicht nehmen lassen. Das Emporheben des Hauptes bezeichnet die Befreiung aus der Stellung des Gedemüthigten, in großen Gefahren Befindlichen, der traurig und muthlos mit gesenktem Haupte einhergeht. Es ist hier noch nicht von der in dieser Gefahr zu hoffenden Errettung, überhaupt nicht von einer einzelnen Begebenheit, sondern von allen Vorfällen des Lebens Davids die Rede, wo er den Herrn als seinen Erretter kennen gelernt hatte. Darauf, daß der Herr überhaupt der Erheber seines Hauptes war, gründet er hier die Hoffnung, daß er dasselbe auch in dieser Noth erheben werde; darauf, daß in ihm seine Ehre beruhte, die Hoffnung, daß er auch jetzt das frevelhafte Beginnen derer nicht ungestraft lassen werde, die sie ihm zu entreißen trachteten.

V. 5. Mit meiner Stimme rufe ich an den Herrn, so erhöret er mich von seinem heiligen Berge. Die Verba in diesem V. bezeichnen ein Pflegen, nicht eine einzelne Handlung, ganz so wie z. B. Ps. 18, 4: „als den Herrlichen rufe ich an den Herrn und werde von meinen Feinden errettet." Weil der Herr im Verhältniß zu David derjenige ist, der Gebete erhört, das sicherste Kennzeichen des Gnadenstandes, so kann er ihn auch jetzt nicht ohne Erhörung lassen. Das קוֹלִי ist Accus., meiner Stimme nach, vergl. Ewald kl. Gr. §. 512. Luther: „Er redet hier vornemlich von der Stimme des Herzens, doch halte ich, daß die leibliche Stimme auch nicht ausgeschlossen sey, darum daß sich die Stimme des Herzens und das Fühlen, wenn es heftig ist, nicht enthalten kann, es muß

herausbrechen in die leibliche Stimme. Denn auch Christus am Kreuze ja mit leiblicher Stimme geschrieen hat und uns gelehret zu schreien in der Angst und Anfechtung, auf daß wir also aus ganzen Kräften inwendig und auswendig den Herrn anrufen." Die Antwort erfolgt durch einen sermo realis. Das fut. mit Vav. conv. bezeichnet nur die Folge aus dem Vorigen, ist also, wenn das אקרא durch: ich rufe, übersetzt wird, nicht zu erkl.: er antwortete, sondern: er antwortet. Der heilige Berg ist der Berg Zion; von dort aus erhält der Diener des Herrn Hülfe. Dieser Glaube findet sich in den Psalmen sehr oft ausgesprochen. Er gründet sich auf die Verheißung des Herrn, daß er unter seinem Volke wohnen, daß er im Heiligthume über der Bundeslade thronen wolle. Diese Verheißung kam der Schwachheit der Israeliten zu Hülfe, welche ein praesens numen, eine Verkörperung der Idee verlangte, daß Gott in einem besonderen Sinne ihr Gott sey. Wenn die Gläubigen Hülfe vom Heiligthum suchen, so erklären sie damit, daß sie dieselbe nicht von Elohim, sondern von Jehovah erwarten, daß sie dieselbe Kraft seines Bundes mit Israel hoffen, auf dem allein die rechte Zuversicht beruhen konnte. Für den Christen ist an die Stelle Jehovahs und des heil. Berges Christus getreten. In Bezug auf das Selah bemerkt Luther: „Das Wort will, daß man hier stille halte und über diese Worte nicht leichtlich fahre, sondern ferner ihnen nachtrachte. So ein trefflich groß Ding ist es, erhöret werden und Hülfe erwarten von dem heiligen Berge Gottes."

V. 6. Ich lege mich nieder und schlafe ein, ich erwache, denn der Herr unterstützet mich, d. h. der Beistand des Herrn, der mir gesichert ist durch dasjenige, was er bisher an mir gethan, läß mich schnell einschlafen, und gewährt mir ein fröhliches Erwachen. Auch hier ist nach mehreren Ausl. von etwas Fortgehendem die Rede: Schon oft habe ich in den größten Gefahren mich ruhig niedergelegt und bin so-

gleich eingeschlafen, habe mich nicht etwa gleich denjenigen, die ohne Gott in der Welt leben, in unruhiger Sorge auf dem Lager umhergewälzt und jedesmal hat der Erfolg meiner Hoffnung entsprochen. Ohne daß mich irgend ein Übel betroffen, bin ich stets erwacht, denn der Herr ist meine Stütze und Hülfe. Allein durch diese Auffassung, wonach unser Vers eng mit V. 4. 5 verbunden werden würde, wird die Strophenabtheilung gestört, und das Selah zu Ende des vorigen V. erscheint dann nicht als passend. Der auf V. 7 beschränkte Ausdruck der Zuversicht in Bezug auf die gegenwärtige Noth wird dann zu kurz und die Darlegung der Hoffnung tritt aus dem rechten Verhältniß zu der Darlegung des Hoffnungsgrundes heraus. Bezieht man aber auch V. 7 mit Venema u. A. auf die Vergangenheit: nicht fürchte ich mich u. s. w., so sticht man dem Ps. das Auge aus. Man bezieht daher besser die Worte auf die gegenwärtige Gefahr des Sängers, faßt sie als Ausdruck des freudigen Vertrauens, das den Sänger inmitten der Gefahr, in der er sich niederlegt, sogleich einschlafen läßt; und ihm die Zuversicht gewährt eines sicheren und fröhlichen Erwachens. Das הקיצותי ist somit als Praet. proph. zu fassen. Der Glaube sieht das Nichtseyende als seyend, das Erwachen eben so sicher als das Niederlegen. Der Vers zeigt, daß unser Psalm ein Abendlied ist, wie ja auch der folgende, in dem V. 9 auffallend mit dem u. übereinstimmt, und das Präter. שכבתי führt darauf, daß der S. sich schon zur Ruhe begeben hat. David wurde nach seinem Glauben. Ahitophel fand mit seinem Rathe eines nächtlichen Überfalls keinen Eingang und David zog vor Anbruch des Tages über den Jordan. Quod non omnibus aeque feliciter accidit, bemerkt J. H. Michaelis mit Anführung von 1. Sam. 26, 7—15. Nur dem Gerechten gilt die Verheißung in Prov. 3, 24: „Wenn du dich schlafen legst, so darfst du nicht bangen, und wenn du liegest, so ist süß

dein Schlaf." Das אני steht emphatisch im Gegensatze gegen den Wahn der Feinde: ich derselbe, den ihr rettungslos verloren wähnt.

V. 7. Nicht fürcht' ich mich vor Myriaden Volkes, welche sie ringsum setzen wider mich. Das רבבות spielt an auf das רבו und רבים in V. 2. 3. Man hat hier so wenig wie Jes. 22, 7, wo man füglich erklären kann: die Reuter stellen sie ans Thor, einen Grund, das שוה intrans. zu nehmen, sich stellen, in welcher Bed. es nie vorkommt, auch nicht das שים in 1. Kön. 20, 12, oder auch die Auslassung eines Nom., wie Lager, zu behaupten.

V. 8. Der Sänger bittet den Herrn, daß er seiner in der vor. Strophe ausgesprochenen Zuversicht entsprechen, daß er die in seinen früheren Hülfen, auf die sich die Zuversicht gegründet hatte, enthaltene thatsächliche Verheißung erfüllen möge. — Erhebe dich, Herr, rette mich, mein Gott. Denn du schlugst alle meine Feinde auf den Backen, die Zähne der Bösen zerbrachest du. D. h. ich darf dies von dir erwarten, der du mir bisher stets beigestanden hast. Das: „rette mich" steht in Bezug auf das: „nicht ist ihm Rettung in Gott," der Feinde, in V. 3. לחי steht im Accus., wie ihn jeder relative Verbalbegriff bei sich haben kann. Durch das Schlagen auf den Backen, als eine beschimpfende Mißhandlung, wird die Kraft und Energie gebrochen. Vergl. 1. Kön. 22, 24. Micha 4, 14. Klagel. 3, 30. Man darf nicht wegen des Folgenden den Zweck des Schlagens auf den Backen blos auf das Einschlagen der Zähne, mit denen die Bösen gleich wilden Thieren Davids Fleisch fressen wollten, vergl. Ps. 27, 2, beschränken. Das Folgende hebt nur eine specielle Folge des Schlagens auf den Backen noch besonders hervor. Die Bösen sind parallel den Feinden im vorigen Gliede. Dies erklärt sich daraus, daß Davids Feinde zugleich Gottlose waren, ihr Haß gegen ihn als

Träger des guten Prinzips gerichtet. Ein Blick auf die Geschichte bestätigt dies. Namentlich in den langwierigen Saulischen Verfolgungen, auf die er sich besonders bezieht, ist es unverkennbar, daß nicht Individuum gegen Individuum, sondern Prinzip gegen Prinzip stand. Das in Saul darniedergeworfene gottlose Prinzip wollte sich nachher in Absalom, der nur als Werkzeug und Mittelpunkt der gottlosen Partei zu betrachten ist, wieder erheben. Um so mehr also begründete die frühere Errettung die Bitte um die jetzt zu gewährende. — Daß man nicht mit Mehreren die Präterita הכית und שברת als prophetica auffassen darf, daß vielmehr David, wie so oft, seine Bitte um Errettung an den Herrn auf seine früheren Errettungen gründet, welche auf seinem allgemeinen Verhältniß zum Herrn beruhten, dessen Ausfluß auch die jetzige Errettung seyn sollte, erhellt aus dem grundangebenden כי, mit dem sich diese Ausl. vergeblich durch ein Ja abzufinden suchen, aus der Parallelst. Ps. 4, 2. und ganz besonders aus der Vergleichung von V. 3—5, deren Inhalt hier nur kurz wiederholt wird. Wie in V. 6. 7 die Hoffnung sich auf das allgemeine Verhältniß gründete, so hier auch die Bitte. An das Verhältniß Davids zum Herrn, welches ihn berechtigte, bei ihm Hülfe zu suchen, erinnert auch das: mein Gott. Man hat aber nicht grade nothwendig zu übers.: du schlugest, zerbrachest, man kann auch füglich mit Luther übersetzen: du schlägst, du zerschmetterst, und für diese Auffassung spricht sogar V. 4. 5, wo als Hoffnungsgrund nicht sowohl dasjenige angeführt wird, was der Herr gethan hat, als vielmehr was er beständig thut. Das Prät. bezeichnet nicht selten die in die Gegenwart hereinreichende Vergangenheit. Vergl. Ew. kl. Gr. §. 262. Völlig im Geiste der Psalmen, denen das Einzelne, was dem Gerechten Verderben droht, durchaus nur als Art in der Gattung in Betracht kommt, bemerkt Luther: „Dieser Psalm ist uns auch nütze zu trösten

die blöden und kleinmüthigen Gewissen, wenn wir, nach geistlicher Deutung, durch die Feinde und Zähne der Gottlosen die Anfechtung der Sünden und das Gewissen des bös begangenen Lebens verstehen. Denn da wird wahrlich das Herz des Sünders geängstigt, das da allein, schwach und verlassen ist, und wo der Mensch sich nicht gewöhnt, die Augen über sich zu heben wider das Wüthen der Sünde und wisse wider das böse Gewissen Gott anzurufen, so ist große Gefährlichkeit vorhanden, und ist zu befürchten, daß nicht die bösen Geister, die in diesem Handel das arme Seelichen fahen wollen, es zuletzt verschlingen, und durch Traurigkeit in Verzweiflung führen."

V. 9. Dem Herrn ist das Heil. Er ist der Besitzer und alleinige Ausspender desselben, er kann es geben, wem er will, auch dem Hülflosesten, dem alle Welt die Rettung abspricht. „Und wenn alles Unglück, alle Anfechtung und Trübsal auf einen Haufen käme, noch ist der Herr, der da errettet, in seiner Hand ist Hülfe und Segen." Dieser Gedanke mußte David in seiner Verlassenheit von menschlichen Helfern und Hülfsmitteln höchst tröstlich seyn. Ruhte das Heil allein bei dem Herrn, so konnte er sicher seyn. Denn der Herr war ja sein Gott. — Über dein Volk dein Segen! Der königliche Sänger zeigt durch diese Worte, daß ihm weniger seine Person, als das ihm vom Herrn anvertraute Volk am Herzen liegt, daß er für sich die Errettung nur insofern in Anspruch nimmt, als dieselbe seinem Volke zu gute kam. Die Aussage des ersten Gliedes bildet die nothwendige Grundlage der im zweiten ausgesprochenen Bitte. Um recht von Herzen bitten zu können, muß man fest glauben, daß Gott wirklich im Besitze des Schatzes ist, aus dem er uns mittheilen soll. Im vorigen Verse ist die Ordnung eine umgekehrte.

Psalm 4.

Von Feinden umgeben, ruft der Sänger den Herrn um Hülfe an. V. 2. Er wendet sich dann an seine Feinde und ermahnt sie, von ihrem Unternehmen, ihm seine Würde zu rauben und von ihrem eitlen Treiben abzulassen, zu beherzigen, daß die Würde, die sie ihm nehmen wollen, ihm von Gott übertragen und darin dem S. die Bürgschaft gegeben sey für die Erfüllung der Bitte an den Herrn, die er gleich Anfangs ausgesprochen: denn was der Herr gegeben, das muß er auch erhalten. V. 3. 4. Er warnt sie, sich nicht ferner durch leidenschaftliche Erregung zu versündigen, fordert sie auf, diese Ermahnung im stillen Kämmerlein auf ihrem Lager beherzigend, abzulassen von ihrem Lärmen und Toben, und ermahnt sie, statt der heuchlerischen Opfer, durch die sie wähnten sich den Herrn geneigt zu machen, gerechte Opfer darzubringen, statt auf ihre eigne Kraft, den Vorzug menschlicher Hülfsmittel, den sie vor dem S. voraus hatten, ihr Vertrauen auf den Herrn zu setzen: denn nur dieß beides, gerechte Opfer und Vertrauen auf den Herrn, gebe eine gegründete Hoffnung auf einen glücklichen Ausgang, mit der sie sich, dieser Bedingungen entbehrend, vergeblich schmeichelten. V. 5. 6. Wie das Vertrauen auf den Herrn, welches den Feinden fehlte, bei ihm vorhanden sey, spricht der S. in V. 7 und 8 aus. Er verzweifelt nicht in der Noth, wie viele thun, sondern er ist fest überzeugt, daß der Herr helfen kann und wird, und diese vom Herrn selbst in ihm gewirkte Überzeugung macht ihn glücklicher, als seine Feinde mitten im Schooße des Überflusses es sind. Zum Schlusse spricht der S. noch einmal das festeste Vertrauen auf den Herrn aus, in dem er einschlafen will. V. 9. — Die Strophenabtheilung ist richtig von Köster bestimmt worden: 1. 2. 2. 2. 1. Vers 2, bemerkt er, sondert sich deutlich ab; dann folgt die Anrede an die Feinde

in zwei Strophen, eine dritte spricht Davids Freudigkeit aus, und der letzte Vers steht wieder allein als: „gute Nacht.“ Unrichtig aber ist Kösters Bemerkung, das Selah stehe zweimal um einen Vers zu früh. Es bildet vielmehr höchst passend eine Sinnabtheilung inmitten der beiden Strophen, welche an die Empörer gerichtet sind. Der erste Vers beider Strophen enthält die Abmahnung, der zweite die Anmahnung; in der Mitte beide Male eine Pause, gleichsam um ihnen Zeit zur Besinnung zu lassen, sie pensiv zu machen. Man denke sich nur statt des Selah einen Gedankenstrich.

Der Ps. beginnt mit der Bitte und schließt mit der Zuversicht ihrer Erfüllung. In der Mitte sucht sich der Sänger der Gründe bewußt zu werden, welche dieselbe ihm verbürgen. Nur wenn man so V. 3—8 faßt, die Anrede an die Feinde nur als Form betrachtet, gewinnt der Psalm den rechten inneren Zusammenhang. Die Pfeiler der Brücke, welche in V. 3—8 zwischen der Noth und der Errettung, der Bitte und der Zuversicht geschlagen werden, sind 1. des S. Erwählung, und daß die Feinde gegen diesen göttlichen Beschluß ankämpfen, ihm rauben wollen, was Gott ihm gegeben. 2. Des S. aufrichtige und herzliche Frömmigkeit (das חסיד in V. 4), der Feinde heuchlerische und äußerliche Religiosität, s. das: opfert Opfer der Gerechtigkeit, in V. 6. 3. Des S. lebendiges Gottvertrauen, V. 7. 8, während die Feinde ihr Vertrauen nicht auf den Herrn, sondern nur auf die menschlichen Hülfsmittel setzen, vergl. das: vertrauet auf den Herrn, in V. 6.

Die Ausleger versetzen meist auch diesen Psalm in die Absalomische Verschwörung und daß sie dieß mit Recht thun, erhellt aus folgenden Gründen. 1. Der Sänger wirft V. 3. 4 seinen Feinden vor, daß sie ihm die von Gott übertragene Würde rauben wollen. Schon deßhalb darf der Ps. nicht mit Einigen, wie Calvin, auf die Saulischen Verfolgungen

bezogen werden. Er setzt eine einheimische Empörung gegen den Sänger voraus, nachdem dieser schon den Thron bestiegen. 2. Der Psalm stimmt mit dem vorigen in die Absalom. Verschwörung gehörigen so auffallend überein, daß er nothwendig mit ihm gleichzeitig seyn muß; vergl. כבודי V. 3 mit Ps. 3, 4; V. 9 mit 3, 6. Der Einwand De Wette's, der S. rede keinen treulosen Sohn, sondern Männer überhaupt an, wird außer demjenigen, was wir schon zum vorigen Ps. bemerkten, gehoben durch die Bemerkung, daß Absalom nur das Werkzeug einer mit David unzufriedenen gottlosen Partei war, welche seine Eitelkeit benutzte, daß daher David, der in dem Sohne so gern den Verführten, nicht den Verführer erblickte, vorzugsweise an diese seine Rede richtet. Die anderen Einwürfe beruhen auf falscher Erklärung von V. 6. 8. Ebenso auf falscher Erklärung beruht auch die Behauptung von Hitzig, der Ps. müsse verfaßt seyn, als die in dem vorigen geschilderte Gefahr schon vorüber gewesen. — Claus sucht nachzuweisen, daß alle scheinbar individuellen Beziehungen des Ps. möglicher Weise auch allgemein gefaßt werden können, allein er hat nichts dargethan, als was sich schon von selbst versteht, daß das Individuelle durchgängig auch eine allgemeine Seite hat, daß es nur auf dem Grunde des Allgemeinen mit schwachen Strichen leise angedeutet ist. Wie diese Beschaffenheit der Psalmen aus der Natur der Sache hervorgehe, aus dem lebendigen Glauben der Verfasser, welcher eine lange historische Relation über ihre Umstände nicht zuließ und zugleich daraus, daß sie von vornherein die Bedürfnisse der Gemeinde im Auge hatten, haben wir schon gesehen. Wie sehr sie die Geeignetheit der Psalmen zum allgemeinen kirchlichen Gebrauch befördert, liegt am Tage. Man sehe nur einmal gleich unsern Psalm an. Wie würde derselbe an Erbaulichkeit verlieren, wenn David an die Stelle der Ehre, die ja im weitesten Sinne genommen werden kann, so daß auch der Geringste sie

besitzt und zu verlieren hat, seine königliche Würde und Herrschaft gesetzt hätte; an die Stelle des Eitlen und der Lüge, wobei jeder nach seiner Lage an jede Art von Verläumdung, Täuschung u. s. w. denken kann, das Besondere der nichtswürdigen Rathschläge Absaloms und seiner Genossen; u. s. f. Mit Recht folgert nach dem Vorgange vieler älterer Ausleger Ewald aus V. 9, daß der Psalm ein Abendlied und Abendgebet des Sängers war. Die Nacht ist die Zeit, wo der Schmerz in den Gemüthern der Gottentfremdeten am heftigsten brennt und wühlt. Ehe sie hereinbricht, bereitet sich David neuen Vorrath des Glaubens und der Ergebung. Daß diese Nacht die erste der Flucht Davids war, wird außer den schon in der Einleitung zum vor. Ps. angeführten Gründen noch aus V. 8 unseres Ps. wahrscheinlich.

V. 1. Dem Sangmeister. Das in den Überschriften von drei und funfzig Psalmen vorkommende לַמְנַצֵּחַ nehmen Mehrere als Aramäische Infinitivform. Sie erklären entweder „zum Singen" oder wie Claus ganz speciell „zum Durchsingen," mit Beziehung auf diejenige Art von Musik, wo die nämliche Melodie durch verschiedene Strophen hindurchgeht, im Gegensatze gegen durchcomponirte Lieder. Beide Bedeutungen aber sind vollkommen willkührlich angenommen, und nicht weniger willkührlich ist auch die Erklärung der Form. Die Aramäische Infinitivform kommt im Hebräischen nie vor, und auch diese würde nicht einmal so heißen. Endlich wird diese Erkl. dadurch zurückgewiesen, daß das Wort immer den Art. hat. Die Form kann nur Partc. in Piel. seyn mit vorgesetztem Art. Nun findet sich aber das נִצַּח in der Chronik und dem Buche Esra mehrfach in der Bedeutung „vorstehen," und zwar, worauf Ewald aufmerksam gemacht hat, nur von dem Ordnen und Leiten, welches den Obersten der Leviten anvertraut ist, ungewiß ob zufällig, oder ob das Wort ein Levitischer term. technicus ist,

und kommt 1. Chron. 15, 21 speciell von dem Dirigiren der musikalischen Aufführung vor. Was liegt also näher als auch in den Psalmen-Überschriften an den Musikvorsteher zu denken. An sich heißt das מנצח übrigens nur Vorsteher, und daß speciell von dem Vorsteher der Musik die Rede sey, erhellt nur aus dem Zusammenhange. Aus dem Artikel, der sehr füglich generisch gefaßt werden kann, darf man nicht mit Ewald auf die beständige Würde eines bei dem Tempel angestellten Musikmeisters schließen. Von Bedeutung ist das „dem Vorsänger" insofern, als es den Beweis liefert, daß die Psalmen, welche es in der Überschrift tragen, zur öffentlichen Aufführung im Tempel bestimmt waren. Nur mit Rücksicht auf diese Bedeutung konnte dem למנצח seine Stelle in den Überschriften angewiesen werden. Diese Stelle muß dasselbe durch die Verfasser der Psalmen selbst erhalten haben, woraus zugleich für die Ursprünglichkeit der übrigen Angaben der Überschriften ein sehr günstiges Vorurtheil erwächst. Ewald möchte, um diesem Zeugnisse zu Gunsten der Überschriften auszuweichen, das למנצח gern erklären durch: vom Musikmeister, es soll nach ihm anzeigen, daß das Lied bereits vom Musikmeister musikalisch verarbeitet und aufgeführt worden sey (poet. BB. 1. S. 171). Allein für die Erkl.: dem Musikmeister, nämlich zu übergeben, damit dieser die Aufführung besorge, wonach das למנצח nur vor geschehener Aufführung von dem Verf. selbst beigesetzt werden konnte, entscheidet die St. Hab. 3, 19, um so wichtiger für die Erkl., da der Prophet in ihr offenbar die Psalmen-Überschriften nachahmt. Das למנצח בנגינותי, womit dort das Lied der Gemeinde beschlossen wird, kann nicht anders erklärt werden, als: dem Musikmeister auf meinem (Israels, denn die Gemeinde redet in dem ganzen Cap.) Saitenspiel, s. v. a. bestimmt für den Sangmeister, damit er es unter Begleitung der heiligen Musik im Tempel (diese ist gleichsam die Nationalmusik) öffentlich absin-

gen lasse. — Das נגינת ist der allgemeine Name für alle Saiteninstrumente. Die ganze Überschrift ist so zu umschreiben: ein Psalm Davids einzuhändigen dem Musikvorsteher, damit er die Aufführung desselben unter Begleitung von Saiteninstrumenten veranstalte.

V. 2. Wenn ich rufe, so antworte mir, du mein gerechter Gott, der du mir Hülfe schaffest in der Noth, sey mir gnädig und höre mein Gebet. Das „mein Gott" wird hier durch einen Zusatz näher bestimmt. David deutet an, daß er die Hülfe nicht etwa von einer parteiischen Vorliebe seines Gottes für ihn, sondern von seinem Gotte als dem Gerechten erwarte, der seiner gerechten Sache Beistand leisten müsse. Er gibt damit eine Regel für jedes Gebet in gleicher Bedrängniß. Um Hülfe bitten, ohne daß man Gott also nennen kann, gilt einer Gotteslästerung gleich. Denn statt zu verlangen, daß er seinem Wesen gemäß handle, verlangt man damit, daß er sein Wesen verläugne. Das Suff. bezieht sich wie so oft auf den zusammengesetzten Begriff, vgl. Ew. S. 580. Grade so steht z. B. das: sein Heilsgott, in Ps. 24, 5. Die Erkl. Mehrerer: du Gott meiner Gerechtigkeit, für: der du dich meiner Gerechtigkeit annimmst, kann keine Parallelst. zu ihrer Rechtfertigung anführen. — בצר הרחבת לי eig. in der Enge machst du mir weit. Die Enge bildliche Bezeichnung des Unglückes, wie die Weite des Glückes. Der Sinn: zutrauensvoll rufe ich dich um Hülfe an, der du mir schon so viele Beweise deines Wohlwollens gegeben, mich schon so oft aus der Noth errettet hast, dessen eigenthümliches Geschäft es ist, dieß zu thun. Man kann das הרחבת entweder übersetzen: du hast weit gemacht, dann würde David seine Bitte um Hülfe blos auf die vergangenen Errettungen gründen, oder du machst weit, so daß David sich darauf beruft, daß Gott überhaupt zu ihm in dem Verhältniß als Nothhelfer steht. Diese letztere Auffassung, der schon

Luther folgt: der du mich tröstest in Angst, ist deßhalb vorzuziehen, weil nach ihr die Worte kurz zusammenfassen, was in dem so eng mit dem unsrigen verbundenen vorigen Psalm in V. 4 und 5, vergl. auch V. 8, ausführlich dargelegt worden. Der S. resümirt mit diesen Worten kurz dasjenige, worauf er in Ps. 3 die Hoffnung seiner Errettung gegründet hatte, und richtet sich dann im Folgenden an einem neuen Hoffnungsgrunde, seiner göttlichen Erwählung auf. Diese Worte haben eine doppelte falsche Auffassung erlitten. Zuerst von De Wette, welcher das Prät. imperativisch auffaßt. Dieß geht gramm. gar nicht an, weil in solchen Fällen das Vav relat. nicht fehlen kann. Ew. S. 554. kl. Gr. §. 621. Die von De Wette angeführten Parallelst. wie Ps. 7, 7. 56, 2. 71, 3 sind anders zu erklären. Und ließe sich auch irgend eine einzelne Stelle auffinden, wo eine Ausnahme von der Regel stattfände, so wäre man doch hier gar nicht berechtigt, den jedenfalls äußerst seltenen und nur im Nothfalle anzuerkennenden Gebrauch anzunehmen, da die gegebene Erkl. einen leichten und naheliegenden Sinn liefert, und durch die Parallelst. aus dem vorigen Ps. gesichert wird. Vergl. Ps. 27, 9 wo das עזרתי היית, der du meine Hülfe bist, im Parallelismus steht mit: du mein Heilsgott. Dann von Hitzig, welcher hierin die Befreiung von einer bestimmten einzelnen Noth, der, wovon Ps. 3 geredet worden, findet. Daß diese aber noch bestand, zeigt der ganze mit dem des vor. Ps. auffallend übereinstimmende Inhalt. Noch entschiedener wird diese Annahme zurückgewiesen durch die Vergleichung von Ps. 3, 3—5 und besonders V. 8.

V. 3. Ihr Mannessöhne, wie lange soll meine Ehre zur Schande seyn oder geschändet werden, d. h. wann wollt ihr endlich aufhören, meine Würde frech anzutasten. Nach De Wette soll das Mannessöhne ganz ohne weiteren Nachdruck für Menschen stehen. Allein dann würde gewiß nicht בני איש,

sondern das gewöhnliche בני אדם gesetzt seyn. Das Richtige sah schon Calvin: „Es ist ein ironisches Zugeständniß, wodurch er ihrer Frechheit spottet. Sie hielten sich für edel und klug, da doch nur eine blinde Wuth sie zu ihren schändlichen Unternehmungen trieb.“ Das איש hat, emphatisch gebraucht, wie das Mann in jeder Sprache, den Begriff der Stärke. Daß nicht der Männer, sondern des Mannes steht, hebt den Einwurf, man sehe nicht ein, warum Söhne des Mannes, nicht Männer stehe. Die Empörer betrachteten sich gleichsam als Söhne des Mannes an und für sich, als Normalmänner. Auf dieses thörichte Selbstvertrauen sich beziehend, ermahnt sie der Sänger in V. 6 auf Gott zu vertrauen. Ebenso weist auf den Hochmuth, auf den sich die erste Anrede bezieht, auch der ganze übrige Inhalt unsers Verses und der des folgenden hin: Hochmuth war es, was ihnen die Ehre des von Gott Ausgesonderten unleidlich machte. Dem Charakter des ganzen Psalmes gemäß ist die Bezeichnung des Hochmuths so milde und nur leise andeutend wie nur möglich. Der Ausdruck bezeichnet an sich eigentlich nur die Kraft und Macht; Luthers „liebe Herren“ in der Übersetzung ist als solche allein richtig, das „große Hansen“ in der Randglosse nur als Erklärung. Der Ausdruck ist um so milder, da der versteckte Tadel sich auf dem Grunde der offenen Anerkennung erhebt: er gesteht ihnen willig Kraft und Macht zu. Übrigens kommt das „Mannessöhne“ an mehreren Stellen völlig unläugbar in emphatischer Bedeutung vor. So in Ps. 49, 3, wo das Mannessöhne und Menschensöhne ebenso im Gegensatze steht, wie das Reiche und Arme, 62, 10. Prov. 8, 4. Sperrt man sich hier gegen diese emphatische Bed., so erhält man statt einer höchst significanten Anrede, welche sogleich in das Innerste der Sache einführt, den Blick eröffnet in den tiefsten Grund des den Angeredeten im Folgenden vorgeworfenen Betragens, eine ganz nichtssagende. Das: wie

lange, könnte, im Gegensatze zu der von uns angenommenen Situation des S., darauf zu führen scheinen, daß das unwürdige Betragen der Feinde schon eine lange Zeit gedauert habe. Allein bei einem so frevelhaften Unternehmen, wie die Empörung Absaloms war, ist die Frage nach dem: wie lange, auch gleich in den Anfängen schon an der Stelle. Daß das „meine Ehre" nicht etwa, wie De Wette anzunehmen nicht ganz abgeneigt ist, bloße Umschreibung der Person sey, wie angeblich כבשי, geht schon aus dem Gegensatze mit der Schande hervor. — Wie lange wollt ihr Nichtiges lieben und Lüge suchen? Unter dem Nichtigen und der Lüge versteht Kimchi die Herrschaft Absaloms, welche also genannt werde, weil sie nicht von Bestand sey und die Hoffnung der Aufrührer täusche. Ähnlich auch schon Calvin. Er bemerkt, daß die Empörung sehr treffend deßhalb eine Lüge genannt werde, weil damit nothwendig verbunden sey, daß die Empörer sich selbst und andere über die wahre Beschaffenheit ihres Unternehmens, das sie mit den glänzendsten Farben ausschmücken, täuschen. Allein die Vergleichung von Stellen wie Ps. 34, 15: suche Frieden, Zeph. 2, 3: suchet Gerechtigkeit, suchet Sanftmuth, zeigt, daß das suchen, im Parall. mit lieben, am besten in der Bed. sich befleißigen, mit etwas umgehen genommen wird, die Vergl. von Parallelst. wie Ps. 62, 5: nur von seiner Würde gedenken sie ihn zu stürzen, haben Gefallen an Lüge, mit dem Munde segnen und im Herzen fluchen sie, Jes. 28, 15: wir haben die Lüge gemacht zu unserer Zuversicht und durch den Trug sind wir geborgen, Ps. 5, 7, empfiehlt, unter der Lüge die Masse von Lügen zu verstehen, durch welche die Empörer ihrer schlechten Sache aufzuhelfen suchten und ist dieß, so wird auch unter dem Eitlen, grade so wie in C. 2, 1, zunächst das Eitle im sittlichen Sinne zu verstehen seyn, Nichtswürdigkeiten. Welche bedeutende Rolle in Absaloms Empörung die Lüge spielte, das

ersehen wir aus 2. Sam. 15, 7 ff. an einem merkwürdigen Beispiel. Ohne die Lüge Absaloms, worüber dort berichtet wird, wäre die ganze Empörung nicht zu Stande gekommen.

V. 4. Erkennet doch, daß der Herr sich ausgesondert hat seinen Frommen. Der Sinn: Glaubet nicht, daß ich von Menschen zum König bestellt worden. Gott selbst hat mich, den er als seinen frommen Verehrer kannte, zu dieser Würde aus dem Volke erwählet. Und ihr, die ihr gegen mich zu streiten wähnet, streitet gegen ihn, der meine Sache führen wird. — Die enge Verbindung unseres Verses mit dem vorigen wird durch das ו zu Anfange bezeichnet. Dies erklärt sich daraus, daß das „wie lange" u. s. w. so viel ist als: „höret doch endlich auf, meine Ehre zu schänden." Wird diese Beziehung auf den vorigen Vers recht erkannt, so wird man auch gar nicht daran denken, das הפלה durch auszeichnen zu erklären, und auf die mannigfachen Beweise der göttlichen Gnade zu beziehen. Es kann dann nur die Aussonderung zu demjenigen seyn, was die Empörer ihm zu rauben trachteten, zur Ehre, zur königlichen Würde. Das פלה hat zudem im Hiph. stets die Bedeutung aussondern, vergl. Ex. 8, 16, und besonders 33, 16, wo Moses zum Herrn spricht: „und wir sind ausgesondert, ich und dein Volk von allem Volke, welches auf der Erde;" wie der Herr dort Israel aus allen Völkern aussondert, so hier seinen Frommen aus Israel, und daß diese Bed. auch hier stattfindet und nicht die von Mehreren angenommene „auszeichnen" geht noch speciell hervor aus dem folgenden לו, Gott hat sich ausgesondert. Denn daß das חסיד לו für חסידו stehe, ist eine willkührliche Annahme. Luther übersetzt: erkennt doch, daß der Herr seine Heiligen wunderlich führet. Er hat das לו mit חסיד verbunden, und das הפלה als gleichbedeutend mit הפלא genommen = הפליא, das Hiphil von פלא wunderbar seyn, was sich auch in einer An-

Anzahl von Handschr. findet. Ähnlich erklärt auch Hitzig: daß Gott an seinem Frommen Wunder thut. Die Lesart הפלא ist aber nicht gehörig bestätigt, und das פלא und פלה werden nie miteinander verwechselt, auch in Ps. 17, 7 behauptet das הפלה seine Bedeutung aussondern, sondere aus deine Gnaden, aus der Zahl der gewöhnlichen, erzeige mir eine absonderliche Gnade. Parallel unserem Ausspruche nach der allein begründeten Erkl. ist die St. Ps. 78, 70. 71: „Und er erwählte David seinen Knecht und nahm ihn von den Hürden der Schaafe. Von den Säugenden holte er ihn zu weiden Jakob sein Volk und Israel sein Erbe.“ Dadurch, daß der Sänger sich als חסיד bezeichnet, giebt er den Grund an, weßhalb Gott grade ihn sich ausgesondert, ihn aus der Masse des Volkes zu seinem höchsten Diener in seinem Reiche berufen hat. Ven.: ut quem cognosceret cum erga se tum erga homines optime affectum. Vergl. 1. Sam. 15, 28, wo Samuel zu Saul: der Herr hat das Königreich Israel heute von dir gerissen, und deinem Nächsten gegeben, der besser ist als du, 1. Sam. 16, 7. חסד heißt Liebe, und kommt nicht blos von der Liebe Gottes, sondern auch von menschlicher Liebe vor, von der Liebe zu Gott in Hos. 6, 4: eure Liebe ist wie die Morgenwolke, und Jerem. 2, 2; von der Liebe gegen die Menschen in Hos. 6, 6: ich habe Gefallen an Liebe und nicht an Opfern, und Jes. 40, 6, wo die Liebe des Fleisches die Liebe ist, die Menschen den Menschen bezeigen. חסיד ist ein solcher, der Liebe hat, gegen Gott und gegen die Brüder. Die Form mit Chirek hat nicht blos, entstanden aus der passiven Form כתבו, rein passive Bedeutung, sondern sie bildet auch manchmal, entstanden aus der Form mit Zere, Adjectiva intransitiver Bedeutung, Ew. S. 234, so daß man nicht etwa mit Winer sagen darf, die passive Form werde hier activisch genommen. Daß eine der stehenden Bezeichnungen des Gerechten die Liebe als charakteristisches

Merkmal desselben hervorhebt, ist wichtig für die Beurtheilung des religiös ethischen Standpunktes des A. T., zeigt wie wenig ein todter Werkdienst in seinem Geiste liegt. Die Psalmen ruhen auch in dieser Beziehung auf dem Gesetze: schon in ihm erscheinen die beiden Gebote der Gottes- und Nächstenliebe als dasjenige, worin alles Einzelne beschlossen liegt, wodurch die Erfüllung aller einzelnen Gebote von selbst herbeigeführt wird und ohne das dieselbe nicht möglich ist. Das: „lieben sollst du deinen Nächsten als dich selbst," wird in Lev. 19, 18 ausgesprochen, die Liebe zu Gott wird schon im Decaloge Ex. 20, 6 ausdrücklich als des Gesetzes Erfüllung bezeichnet, und das Gebot der Gottesliebe kehrt im Deut., seiner Bestimmung gemäß, eine Brücke zwischen dem Gesetze und dem Herzen zu schlagen, beständig wieder und wird ausdrücklich als das ἓν καὶ πᾶν bezeichnet, als das Eine was Noth thut, als des ganzen Gesetzes Erfüllung, Deut. 6, 8. 10, 12. 11, 13, vergl. Beitr. Th. 3. S. 604. 11. Hupfeld (bei De Wette) hat eine ältere Auffassung erneuert, wonach חסיד nicht einen solchen bedeuten soll, der Liebe zu Gott und den Brüdern hat, sondern einen solchen, der der Liebe Gottes theilhaftig ist. Allein zur Widerlegung der Behauptung, auf die diese Auffassung begründet wird, חסד komme nie von der Liebe zu Gott vor, genügen die schon angeführten St., und daß man mit gutem Fug und Recht in neuerer Zeit diese Auffassung aufgegeben hatte, erhellt aus der Thatsache, daß das חסיד auch von Gott gebraucht wird, Jer. 3, 12. Ps. 145, 17, und aus dem חסידה, der Liebende, avis pia, als Name des Storches. — Es ist ein trefflicher Schluß, den David hier macht: der Herr hat mich erwählet, so wird er mein Gebet wider diejenigen erhören, die mir die von ihm ertheilte Ehre zu rauben trachten. Diesen Schluß können sich alle diejenigen aneignen, die in ihrem von Gott ihnen ertheilten Amte und Berufe angegriffen werden: sie können zuversichtlich die gött-

liche Hülfe erwarten, alle gegen sie gerichteten Unternehmungen als Eitelkeit, die Gründe, durch welche man dieselben zu rechtfertigen sucht, als Lüge bezeichnen. Aber es kommt alles darauf an, daß der Obersatz richtig sey, deßhalb waren unsere Alten so äußerst sorgfältig und gewissenhaft in der Untersuchung, ob ihr Beruf ein wahrhaft göttlicher. Für David war es ein großes Glück, daß er seiner Erwählung völlig gewiß seyn konnte, daß er seinen Beruf nicht an sich gerissen, sondern ruhig gewartet hatte, bis er ihm von Gott übertragen war. Seine ganze Freudigkeit in der Absalomischen Zeit beruhte darauf. Was hätte er wohl den Aufrührern sagen können, wenn er sich früher gegen Saul empört und ihn vom Throne gestoßen hätte? Übrigens zeigt die unverkennbare Beziehung, in der das: der Herr wird hören, wenn ich rufe zu ihm, auf das: wenn ich rufe, so höre mein Gebet, in V. 2 steht recht deutlich, daß die Anrede an die Feinde nur eine Form ist, in welcher der S. sich der Gründe für die Fruchtlosigkeit ihres Unternehmens und seine Errettung bewußt zu werden sucht: s. v. a. Herr erhöre mein Gebet, ja du wirst es thun, denn du selbst gabst mir die Ehre, welche meine Feinde mir zu rauben trachten.

V. 5. Zürnet und sündiget nicht, saget's in eurem Herzen auf eurem Lager und schweiget. Nach dem Vorgange der LXX: ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε ist das רגז in der Bedeutung „zürnen" zu nehmen. Die Aufforderung „zürnet" verwandelt sich durch die dabei gestellte Bedingung in ihr Gegentheil, da in diesem Fall der Zorn von der Sünde unabtrennbar ist. Der Sache nach ist das: zürnet und sündiget nicht s. v. a. versündiget euch nicht durch Zorn. Die gewählte Ausdrucksweise entspricht dem milden Charakter des ganzen Ps., s. v. a. ich wollte euch gerne den Zorn gestatten, wenn es nur auf das Leid ankäme, das mir dadurch bereitet wird, aber da der Zorn von Versündigung unabtrennbar, muß ich

euch entschieden davor warnen. Unzulässig ist die Auffassung von Augustinus, Luther u. A.: „Zürnet immerhin; allein sehet, daß ihr nicht so ferne kommet, daß ihr etwas Böses gedenket, saget, thut und gestattet wider eure Seele, und also wider Gott, euch selbst und wider euren Nächsten sündigt.“ In dem vorliegenden Fall war ja zürnen und sündigen völlig eins. Als unbedingtes Verbot des Zornes ist auch das: zürnet und sündiget nicht, in Eph. 4, 26 zu nehmen, was aus unserer St. entlehnt ist, wie außer der buchstäblichen Übereinstimmung des Ausdruckes, nach d. LXX., auch das folgende: die Sonne gehe nicht unter über eurem Zorne zeigt, was auf das: saget auf eurem Lager, anspielt. Die Trennung des Zürnens vom Sündigen ist auch dort nur eine scheinbare, die dazu dienen soll, den innigen Zusammenhang um so mehr hervorzuheben. Die Erklärung von Harleß: zürnet in der rechten Weise, ohne daß ihr sündigt, hat außer dem: die Sonne gehe nicht unter u. s. w., mit dem er sich nicht eben auf leichte Weise abfindet, den ganzen Zusammenhang gegen sich — das: zürnet, u. s. w. steht in der Mitte von entschiedenen und nachdrücklichen Verboten — und dann speciell V. 31. Einen im Vergleich mit dem von uns angenommenen, matten Sinn gewährt die von Mehreren gebilligte Erklärung: „zittert.“ Das „zittert“ stände auch zu nackt, und den passenden Gegensatz zu dem zürnet bildet das schweiget. Auf der Feinde tobende Leidenschaft bezieht sich der ganze Vers. Gegen jene Erkl., zu der sich auch Harleß verleiten ließ, welcher von einer entschiedenen Unmöglichkeit redet, den Urtext so zu verstehen, wie Paulus ihn citirt, spricht noch, was schon Ringeltaube geltend macht, das bebet passe nicht zu dem Tone des Psalmes, der ganz voll sanfter Vorstellungen sey, dann daß in den Mund der Empörer, welche nach dem Folgenden diese Worte nachsprechen sollten, wohl das: wir wollen uns nicht durch Zorn versündigen, paßt, nicht aber das: wir wollen beben und nicht

sündigen, endlich, daß das „bebet" nicht zu dem abmahnenden Charakter paßt, der diesem V., wie V. 3 eigenthümlich ist, und die Grenze zwischen ihm und V. 6 zerstört, der wie V. 4 die Anmahnung enthält. — Saget's in eurem Herzen u. s. w. Im stillen Kämmerlein, auf ihrem Lager, in der einsamen Stille der Nacht, sollen die Empörer noch einmal die Sache bedenken, die sie bisher nur in wildempörten Versammlungen, wo die bessere Stimme des Herzens schweigt und die Leidenschaft redet, abgehandelt haben. Nie bedeutet das משכב den Sopha oder Divan, auf welchen die Orientalen bei ihren Berathungen sitzen. Durch die Annahme dieser Bedeutung haben Michaelis und Dereser einen ganz falschen Sinn in die Stelle gebracht. Auf einen stillschweigenden Gegensatz führt auch das דמו, nicht, wie De Wette u. A., „ruhet," stehet ab von euren sündhaften Unternehmungen, sondern nach der gewöhnlichen und Grundbedeutung des Verbi „schweiget," die durch die offenbare Beziehung auf das אמר hier erfordert wird, lasset das Räsoniren und das wilde Geschrei des Aufruhrs. Noch ist zu bemerken, daß אמר sich von דבר regelmäßig so unterscheidet, wie unser sagen von reden. Das אמר kann nie absolut stehen, es muß immer danach folgen, was jemand gesprochen; vergl. Gesen. thes. In manchen Fällen, wo sich das Gesagte aus dem Zusammenhange von selbst versteht, wird es dem Leser zu ergänzen überlassen. So z. B. Ex. 19, 25: „und Moses stieg herab zum Volke und sagte ihnen." Der Verf. will nicht ausführlich sagen was, weil es schon V. 24 als Auftrag Gottes an Moses vorgekommen. Ebenso Gen. 4, 8: „und Kain sagte zu Abel, seinem Bruder, und es geschah, da sie auf dem Felde waren." Was Kain sagte: „wir wollen auf das Feld gehen," wird nicht ausgedrückt, da jeder es sich aus dem Folgenden: „da sie auf dem Felde waren," entnehmen konnte; vergl. noch 2. Chron. 2, 10. 32, 27. Hier nun ist die Ergänzung aus dem

unmittelbar Vorherg. zu entnehmen: wir wollen uns nicht durch Zorn versündigen. Einem solchen Sagen folgt dann nothwendig das Schweigen. Denn ist man erst in sich geschlagen, so hört das Lärmen und Toben nach außen von selbst auf. Übrigens erhält die Ermahnung an die Empörer ein besonderes Licht durch die schon in der Einleitung gemachte Bemerkung, daß der Psalm ein Abendlied war. David ermahnt seine Feinde das zu thun, was er eben selbst that, wovon er den reichen Segen so eben selbst verspürte. In der Stille der Nacht beschäftigt er sich in seinem Kämmerlein und auf seinem Lager mit Gott, da wird ihm Alles so klar, da wird Alles so licht in ihm. Möchte doch seinen Feinden derselbe Segen werden. Was sie auf diese Weise gewinnen konnten, das zeigt unser Ps. selbst: die Frucht von Davids einsamem nächtlichen Nachsinnen. Der Ton ist so ruhig, so mild, kein Zorn gegen die frechen Empörer, sondern liebendes Bedauern, zärtliches Mitleiden mit ihnen, daß sie ihr eignes Heil so zerstören. Das Selah läßt den Empörern gleichsam Zeit, das zürnet und sündiget nicht in sich aufzunehmen, und ihr Geschrei einzustellen, und dann folgt auf die Abmahnung die Anmahnung.

V. 6. Opfert Opfer der Gerechtigkeit und vertrauet auf den Herrn. Die Ausl. können sich meist in den Inhalt dieses Verses nicht recht finden. So bemerkt Ringeltaube: „es ist schwer, den Übergang davon zu finden, wie boshafte Lästerer sogleich zum Vertrauen auf Gott aufgefordert werden.“ Venema meint, man sollte eher eine Ermahnung zur Buße und Bekehrung erwarten. Der Schlüssel zum richtigen Verständniß ist die Bemerkung, daß, was hier in der Form der Anmahnung ausgesprochen wird, der Sache nach ebenso wie V. 5 eine Abmahnung enthält. Das: Gerechtigkeit, und das: auf den Herrn, ist zu betonen, bringt nicht eure heuchlerische, bringt gerechte Opfer dar, vertrauet nicht auf

eure menschlichen Hülfsmittel, sondern vertrauet auf den Herrn, s. v. a. meiner Feinde kann der Sieg nicht seyn, da ihnen die ersten Bedingungen göttlicher Hülfe, die Gerechtigkeit und das Gottvertrauen fehlen. Mehrere verstehen unter den Opfern der Gerechtigkeit die gebührenden Opfer, die Opfer, die sie darzubringen schuldig waren. Andere nehmen die Opfer der Gerechtigkeit figürlich für Opfer bestehend in Gerechtigkeit oder gerechten Handlungen. Die Unzulässigkeit der ersten Auffassung erhellt aus dem parallelen Gliede: „vertrauet auf den Herrn," welches auch hier nicht eine äußere, sondern eine innere Anforderung erwarten läßt, aus dem ganzen religiösen Charakter der Psalmen, in denen stets, wie bei den Propheten, im Gegensatz gegen alles Äußerliche die innerliche Gesinnung hervorgehoben wird, und aus der Beschaffenheit der Feinde Davids, denen es nicht an heuchlerischer, sondern an wahrer Frömmigkeit fehlte. Dazu kommt noch das Verhältniß dieses Verses zum vorigen. Ist dort in der Abmahnung von sittlicher Verschuldung die Rede, so kann die Anmahnung hier nicht auf etwas rein Äußerliches gehen. Nicht weniger wie die erste müssen wir aber auch die zweite Erkl. verwerfen. Die Opfer hier von geistlichen Opfern zu verstehen, berechtigen Stellen, wie Ps. 51, 18. 19 nicht. Denn der dort ausgedrückte Gegensatz der geistlichen Opfer gegen die leiblichen ist hier nicht vorhanden. Uns sind Opfer der Gerechtigkeit weder legale Opfer, noch Opfer bestehend in Gerechtigkeit, sondern gerechte Opfer, solche, die von einem Gerechten, oder auf Grundlage der Gerechtigkeit dargebracht werden, vgl. Ewald S. 572. So kommt das: Opfer der Gerechtigkeit, unläugbar vor in Deut. 33, 19: „Leute werden laden sie zum Berge, dort opfern Opfer der Gerechtigkeit," wo an die uneigentliche Auffassung der Opfer gar nicht gedacht werden kann. Die hier geforderte Qualität ging den Opfern der Feinde Davids ab, wie man dieß recht deutlich

an dem Opfer Absaloms in 2. Sam. 15, 7 ff. sehen kann, welches recht eigentlich im Dienste der Ungerechtigkeit dargebracht wurde. Ganz das Richtige findet sich schon in der Berleburger Bibel: „Opfert Opfer der Gerechtigkeit, also daß ihr von Sünden und Zorn abstehet und eurer Pflicht ein Genüge thut. Denn sonst wird euer Glaube eitel und euer ganzer Dienst vergeblich seyn, ob ihr auch noch so viel opfert. Es ist nicht genug Opfer bringen, sondern sie müssen auch einen gerechten Grund haben. Wer seinen Bruder hasset, der wird keine angenehme Gabe auf den Altar bringen, sondern sein Gebet wird Sünde seyn. Der Herr hasset den Gottesdienst, der mit Ungerechtigkeit, Feindseligkeit, Beleidigung des Nächsten, und Unterlassung schuldigen Gehorsams verbunden ist. Es gehört ein bußfertiges und zerknirschtes Herz zum rechten Opfer, Ps. 51, 19, und ein demüthiger und dankbarer Glaube, Ps. 50, 14. 23, daß man sich selbst zum lebendigen Opfer Gott darstelle und seine Glieder zu Waffen der Gerechtigkeit, Röm. 6, 13. 12, 1.“ Die hier als Basis der Opfer verlangte Gerechtigkeit soll an die Stelle des, weil gegen den Erwählten des Herrn gerichteten, sündigen Zornes treten, von dem der S. die Empörer im vor. V. abgemahnt hatte. — Auf einem stillschweigenden Gegensatze beruht auch das: „vertrauet auf den Herrn.“ Die Empörer, in ihrem fleischlichen Sinne auf das Sichtbare gerichtet, glaubten ihrer Sache gewiß zu seyn, weil sie im Besitze aller menschlichen Hülfsmittel, David dagegen von allen entblößt war. David deckt ihnen das Trügliche ihrer Hoffnung, das Gefährliche ihrer Lage durch die Ermahnung auf, auf den Herrn zu vertrauen. Derselbe Gegensatz, der hier nur stillschweigend angedeutet ist, wird ausdrücklich hervorgehoben Ps. 12, 5. 49, 7. Daß er wirklich hier stattfinde, geht aus der Vergleichung von V. 3 und V. 8 hervor.

V. 7. Viele sprechen: wer wird uns Gutes schauen lassen? Erhebe du über uns das Licht deines Antlitzes

o Herr! Nach der gewöhnlichen Auffassung findet zwischen diesem Verse und dem vorigen gar kein Zusammenhang statt. So bemerkt z. B. De Wette: „ohne weitere Verbindung geht der Dichter zu dem Gedanken über" u. s. w. Allein die solches behaupten, legen dadurch selbst Zeugniß ab für die Unrichtigkeit ihrer Erklärung. Der S. hatte im Vor. gesagt, daß den Feinden die unerläßliche Bedingung des Heiles, das Vertrauen auf den Herrn fehle, hier sagt er, daß er diese Bedingung besitze. Während in der Noth viele sprechen: wer wird uns Gutes schauen lassen? spricht er, in festem Gottvertrauen, erhebe über uns das Licht deines Antlitzes o Herr. Das „wer wird uns Gutes schauen (d. h. desselben theilhaftig werden) lassen," wofür Luther fälschlich hat: „wie sollte uns dieser weisen was gut ist?" nehmen mehrere Ausleger wunschweise: „wer läßt uns schauen" für: möchte uns doch jemand schauen machen. Allein die Worte sind vielmehr Ausdruck der rath- und trostlosen Verzweiflung, welche alle Hoffnung aufgibt, weil ihr das Sichtbare keine solche darbietet. Woher könnten wir wohl Hülfe erwarten? Im Himmel und auf Erden ist Niemand, der uns helfen kann und will. Dieser Verzweiflung des Unglaubens stellt David im zweiten Gliede die Hoffnung des Glaubens entgegen: Ich verzweifle nicht, wie so Manche, wenn das Irdische keine Hoffnung gewährt. Ich weiß, daß ein einziger Gnadenblick von dir, o Herr, unsere Noth wenden kann. Dem: Viele sprechen, steht ein unsichtbares: ich aber spreche, entgegen. Er fragt nicht: wer? er weiß den Mann, der helfen kann. Vielleicht hat David, indem er von Vielen redet, besonders seine Unglücksgefährten vor Augen, die ihm treu gebliebenen, welche, weil sie nicht auf derselben Höhe des Glaubens standen, sich zum Theil der Verzweiflung hingeben mochten. Doch ist diese Annahme nicht grade nothwendig. Das folgende: über uns, läßt sich auch erklären, wenn David sich nur den Vielen ent-

gegenstellt, die überhaupt im Unglück verzagen. Lasse du nur, o Herr, über mich und Alle, die sich wie ich in menschlich rathloser Verlegenheit befinden, das Licht deiner Gnade leuchten, so ist uns geholfen. Das נְסֵה ist mit den meisten Hebr. Auslegern für eine verschiedene Schreibart statt נְשֵׂא, Imper. von נשׂא, erheben, zu nehmen. Die Redensart נשׂא פנים kommt in derselben Bedeutung vor in der Grundstelle Num. 6, 26, dem Levitischen Segen, auf den David hier unverkennbar anspielt. Unser: erhebe über uns das Licht deines Antlitzes, o Herr, ist combinirt aus dem: der Herr erhebe sein Antlitz zu dir, dort in V. 26, und dem: er lasse leuchten sein Antlitz zu dir in V. 25. Schon wegen dieser Beziehung auf die Grundstelle kann an eine andere Erkl. der Form נסה nicht gedacht werden. David weiß, daß der Herr nicht umsonst mit diesen Worten sein Volk zu segnen geboten, er ergreift im festen Glauben die Verheißung, die in ihnen enthalten ist. Ähnliche Anspielungen auf den priesterlichen Segen sind in den Psalmen nicht selten, vergl. z. B. Ps. 31, 17. 44, 4. 80, 8. „Das Licht deines Antlitzes," Mehrere: „dein lichtes heiteres Antlitz," besser wohl: dein Angesichtslicht, dein Antlitz, welches ein Licht ist, welches über uns erhoben, uns zugewandt wie helles Licht auch die dichteste Finsterniß des Unglückes vertreibt, vor welchem die Nacht des Elends flieht, wie die leibliche Nacht vor der Sonne. Das Angesicht über jemanden erheben, von Gott gebraucht, der hoch über uns im Himmel thront, s. v. a. ihn anblicken. Wen den Herr aber anblickt, den beglückt er; wer ihm mißfällig ist, vor dem verbirgt er sein Antlitz, er wendet es zornig von ihm ab und überläßt ihn dem Elende und der Verzweiflung.

V. 8. Du gibst Freude in mein Herz, mehr als zur Zeit, da ihres Kornes und Mostes viel ist. Der S. spricht aus, wie glücklich er sich in diesem Vertrauen auf den Herrn fühle. Die von dem Herrn selbst in ihm erweckte Hoff-

nung auf die Wiederkehr seiner Gnade macht ihn froher mitten in der Noth, als seine Feinde, während sie in dem Schooße des Glückes und Überflusses sitzen. Der V. gehört noch wie V. 7, mit dem er zu einem Paare verbunden ist, zu der Darlegung des Gottvertrauens des S. Wie innig muß dasselbe seyn, wenn es so beseligen kann! Der Gegensatz ist nicht der zwischen Gott (ohne seine Gaben), dem einzigen und höchsten Gut, das David besaß und die Feinde entbehrten, und den vergänglichen Gütern, welche im Besitze der Feinde sich befanden, sondern vielmehr der zwischen der auf Gott beruhenden Hoffnung auf zukünftiges Heil, und dem Besitze eines solchen, der ohne Gott in der Welt ist, ja Gott zum Feinde hat. Vgl. Hab. 3, 18, wo es nach Schilderung schwerer Unglücksfälle heißt: „ich aber will im Herrn frohlocken, jubeln im Gotte meines Heiles." — „Größer als die Zeit," concis für: „größer als ihre Freude zu der Zeit." Das Suff. in דגנם und תירושם auf die Feinde zu beziehen. Das Vielseyn des Getreides und des Mostes individualisirende Bezeichnung des Überflusses und des Glückes. Auf den ersten Anblick scheint grade diese individualisirende Bezeichnung zu den Verhältnissen in der Absalomischen Zeit nicht recht zu passen, und wirklich hat De Wette hieraus einen Grund gegen die Abfassung in der Absalomischen Zeit entnommen. Allein man vergl. nur 2. Sam. 16, 1. 2, und man wird sich überzeugen, daß dieser Zug für jene Zeit grade vortrefflich paßt. David wurde auf seiner Flucht durch die Wohlthätigkeit eines seiner Unterthanen erhalten: Zibah brachte Brot und Wein, zu essen und zu trinken für ihn und seine Leute in der Wüste.

V. 9. Der Glaube des S. zieht aus allem Vorhergehenden das Resultat. Es ist das, daß er unter dem Schutze des Herrn in allen ihn umgebenden Gefahren sicher ruhen wird. In Frieden, sicher und ohne etwas fürchten zu dürfen, will

ich mich zugleich schlafen legen und werde einschlafen. Das יָשַׁר ist nicht in der Bed. schlafen, sondern in der, wie die Vergl. des Arab. zeigt, ursprünglichen und vorherrschenden Bed. einschlafen, Gen. 2, 21. 41, 5. 1. Kön. 19, 5 u. s. w. zu nehmen. Nur dann ist das: zugleich ganz an seiner Stelle. Nur wer sich in vollkommner Sicherheit befindet, schläft gleich ein, wenn er sich niedergelegt. — Das zweite Gl. erklären viele Ausl.: Denn du, Jehovah, allein wirst mich sicher wohnen machen, du wirst mir gewähren, was mir der Beistand der ganzen Welt nicht gewähren könnte; du wirst mich gegen meine Feinde beschützen und mir Ruhe und Sicherheit gewähren. David stelle hier seine jetzige Lage seiner früheren entgegen. Calvin: „Er rühmt sich, der Schutz Gottes reiche ihm also hin, daß er unter ihm nicht weniger sicher schlafe, als wenn er überall viele Wachen um sich habe, oder von allen Seiten her durch viele Genossen geschützt sey." Andere dagegen beziehen das alleine nicht auf Gott, sondern auf den S.: du o Herr lässest mich alleine (und) sicher wohnen, indem sie eine Beziehung annehmen auf Num. 23, 9. Deut. 33, 28: „Und Israel wohnt sicher, allein der Quell Jakobs in einem Lande von Korn und Most," vergl. über diese Grundstellen und die von ihr abhängigen meine Schrift über Bileam S. 86. De Wette macht Sachs zum Urheber dieser letzteren Erkl. Sie findet sich aber schon bei mehreren älteren Ausl. z. B. bei Venema. Auch Luther hebt die Beziehung auf Deut. 33, 28 sehr stark hervor, obgleich er übersetzt: „Denn du Herr alleine lässest mich sicher wohnen." Welcher Spruch — sagt er — hin und wieder gemein ist in den Propheten, als wollte er sagen: wahrlich Herr, in dem, daß ich sicher wohne, hältst du mir, was du verheißen hast durch Moses: Israel wird sicher alleine wohnen." Daß nun das „alleine" wirklich auf die Absonderung des S. von seinen Feinden und die Sicherung gegen ihre Angriffe zu bezie-

hen sey, dafür entscheidet Deut. 33, 28 um so mehr, da auf diese selbe St. schon die Erwähnung von Korn und Most im vor. Verse anspielt, da auf einen Ausspruch des Pent. auch das: „du lässest mich sicher wohnen" zurückweist, und da auf dem Pent. auch das: erhebe über uns das Licht deines Antlitzes," in V. 7 beruht. Es hat aber, wenn man dieser Erkl. allein und mit Ausschließung der andern folgt, etwas Hartes, daß das „allein" und das „sicher" so lose und unverbunden nebeneinander gestellt wird. Diese Schwierigkeit schwindet, wenn man, beide Erklärungen mit einander verbindend, annimmt, daß der S. einen Doppelsinn beabsichtigt habe: du o Herr lässest mich alleine, sicher wohnen, für: du allein o Herr (vergl. Deut. 33, 12) lässest mich allein und sicher wohnen. Das: du lässest mich wohnen, ruft schon durch seine Fremdartigkeit die Ahndung des Vorhandenseyns einer Grundstelle hervor, und wir finden diese in Lev. 25, 18. 19: Ihr sollt thun meine Gesetze und meine Rechte sollt ihr halten, dann wohnet ihr im Lande sicher. Und das Land gibt seine Frucht und ihr esset sie zur Sättigung, und wohnet sicher, וישבתם לבטח. Mit Recht eignet sich David die Verheißungen zu, die ursprünglich sich auf Israel beziehen. Was von dem Ganzen, das gilt auch von dem Einzelnen, in dem die Idee des Ganzen lebendig geworden, so wie man wiederum von dem Einzelnen zu dem Ganzen aufsteigen kann.

Psalm 5.

Wir machen den Anfang hier mit einer Beleuchtung des אל הנחילות der Überschrift. Dasselbe hat eine dreifache Erklärung erfahren. 1. Nach dem Chald. und der Mehrzahl der neueren Ausl. bezeichnen diese Worte die Instrumente, in deren

Begleitung der Ps. öffentlich aufgeführt werden sollte; נחילה soll gleichbedeutend seyn mit dem angeblich verwandten חליל, Flöte. Dagegen spricht aber, daß sich sonst nirgends eine Spur von einer Berührung zwischen den beiden Wurzeln חלל u. נחל findet; ferner, daß die Instrumente nie in den Überschriften mit אל eingeführt werden; endlich, daß der Flöte, obgleich sie in 1. Sam. 10, 5 unter den Instrumenten der Prophetenschüler vorkommt, doch nie als Bestandtheil der heiligen Tempelmusik gedacht wird, speciell nie unter den Instrumenten, deren man sich zur Begleitung des Psalmengesanges bediente. Gewöhnlich wird in der letzteren Beziehung nur der Saiteninstrumente gedacht, vgl. außer den Überschriften, Ps. 92, 5. 49, 5. 150; die Posaune, deren man sich nur bei feierlichen Lobgesängen bediente, wird in Ps. 47, 6. Ps. 81, 4. Ps. 98, 6 u. Ps. 150 erwähnt, die Flöte wird nie genannt, auch nicht in der Aufzählung der Instrumente in Ps. 150. 2. Andere nehmen an, daß die Worte auf ein anderes Lied hinweisen, nach dessen Melodie der Ps. abgesungen werden sollte, so Abenesra, Hitzig: „nach die Erbschaft." Allein eine genaue Prüfung der Uberschriften liefert das Resultat, daß in ihnen kein einziger irgend gesicherter Fall der Art vorkommt, und nur im äußersten Nothfall also dürften wir uns hier zu einer Annahme entschließen, die so sehr aller sicheren Analogie entbehrt. 3. Andere nehmen an, daß die Worte den Gegenstand des Ps. bezeichnen. So alle Griech. Übers., welche alle die Worte durch: über die Erbin, ὑπὲρ τῆς κληρονομούσης, wiedergeben, die Vulg.: super ea, quae haereditatem consequitur, und Luther: für das Erbe, welches er also erklärt, „daß nach dem Titel dies der gemeine Verstand des Ps. sey, daß er bete für das Erbe Gottes, daß er begehre, das Volk Gottes seinem Herrn zu behalten und zu bewahren." Im Allgemeinen spricht für die Annahme, daß die Worte den Gegenstand des Ps. bezeichnen, die Wahrnehmung, daß bei weitem die meisten

dunklen und schwierigen Angaben der Überschriften sich bei näherer Untersuchung als räthselhafte Bezeichnungen des Inhaltes und Gegenstandes kund geben, die namentlich David sehr liebte. Speciell spricht hier für diese Deutung, daß das אל in dem einzigen Falle, wo es außerdem noch in den Überschriften vorkommt, in Ps. 80, ebenfalls den Gegenstand einführt. Diese Erklärung wird also vorzuziehen seyn, sobald das נחילות eine Erklärung zuläßt, wonach es eine passende Bezeichnung des Gegenstandes des Ps. abgibt. נחל heißt erwerben, besitzen, das Femin. des Adj. mit pass. Bed. kann also nur heißen, das Erworbene, Besessene, im Plur. die Besitzthümer, die Loose, vergl. Hiob 7, 3. Nun beschäftigt sich aber der ganze Ps. mit einem doppelten Loose, dem des Gerechten und dem des Sünders, dem Heile, was dem ersteren und dem Elende, was dem letzteren von Gott zugetheilt wird, und es läßt sich wohl, falls sie mit einem Worte gegeben werden sollte, keine passendere Bezeichnung des Inhaltes denken, als die „über die Loose."

Nach einem Eingange in V. 2. 3, worin der S. den Herrn bittet, daß er sein Gebet hören und erhören möge, folgt dieß Gebet selbst in zwei gleich langen Strophen, jede von fünf Versen, V. 4—8 und V. 9—13, die sich sachlich parallel gehen, beide denselben Inhalt haben und sich nach ihren einzelnen Theilen entsprechen. In der ersten Strophe bittet der Sänger den Herrn, daß, wie er eile zu ihm zu beten — es sey dieß am Morgen sein erstes Geschäft — so Er (der Herr) eilen möge, ihm zu helfen gegen seine Feinde, V. 4, gründet diese Bitte in V. 5—7 darauf, daß Gott als der Heilige und Gerechte die Sünde und den Sünder hasse und ihm Untergang bereite, und spricht in V. 8 die Hoffnung und die Zuversicht aus, daß er, der Gerechte, durch Gottes Gnade errettet, ihm danken werde in seinem Tempel. Die zweite Strophe, gleichsam die zweite Tafel des wie der Decalog in der Zehnzahl sich

vollendenden Gebetes, beginnt wieder in V. 9 mit der Bitte um Heil für den Sänger in seinem Kampfe mit den Widersachern, darauf folgt wieder in V. 10. 11 die Begründung, hinweisend auf der Feinde Verderbtheit, welche Gott zum Gerichte über sie und zur Herbeiführung ihres Unterganges auffordere, und den Beschluß bildet auch hier wieder in V. 12. 13 der Ausdruck freudiger Hoffnung für den Gerechten, den Gott nicht anders als segnen könne. — Die einzige formelle Ungleichheit ist die, daß in der ersten Strophe die Begründung der Bitte und die darin enthaltene Schilderung des Looses des Bösen drei Verse einnimmt, in der zweiten Strophe zwei Verse, dagegen die Hoffnung und die Schilderung des Looses des Gerechten in der ersten Strophe einen Vers, in der zweiten Strophe zwei Verse. Da den Gerechten zur Hoffnung zu erheben den eigentlichen Zweck des Ps. bildet, so ist es ganz natürlich, daß er mit einem volleren Ausdruck derselben schließt.

Mit Recht bezeichnet Venema den Ps. als ein „ausgezeichnetes Zeugniß der göttlichen Gnade und Gerechtigkeit in Vertheidigung und Beglückung der Frommen und in Ausschließung der Bösen aus seiner Gemeinschaft und ihrer Vernichtung." Er irrt aber, wenn er meint, diese Wahrheiten werden in ihm ganz im Allgemeinen vorgetragen, ohne einen subjectiven Ausgangspunkt, ohne daß eine Bedrängung des Gerechten durch gottlose Feinde die Darlegung dieser Wahrheiten veranlaßt habe, eine Meinung, in der ihm schon Luther vorangegangen ist, welcher sagt: „Dies ist gewiß, daß in diesem Psalme nicht gehandelt wird von äußerlichem Leid und Widerwärtigkeit, es lautet auch kein Wort darauf im ganzen Psalm, sondern alle Klage ist gerichtet wider die Gottlosen, wider die Bösen und wider die Übelthäter. Darum dünket mich, daß dies die Summa und das Vornehmste sey in diesem Psalme, daß der Prophet bete wider die Heuchler, wider die verführerischen Werkheiligen

und

und falschen Propheten, die das Volk Gottes und das Erbe Christi mit ihren menschlichen Satzungen verführen." Daß der Ausgangspunkt eine feindliche Bedrängung, zeigt das „wegen meiner Widersacher" in V. 9, zeigt das „denn" in V. 5, und ebenso das „denn" in V. 10. Wenn der S. seine Bitte um Erhörung und um Heil auf die Verworfenheit der Bösen gründet, so setzt dieß voraus, daß die Bösen zugleich seine Feinde. Er sagt nicht, wie er nach jener Hypothese sagen müßte, segne die Gerechten, vernichte die Bösen, sondern er sagt, wegen der Bosheit der Bösen stürze sie, und errette dadurch den Gerechten. Was zu jener Hypothese verleitet hat und ihr Schein gibt, ist, daß der S. als Hoffnungsgrund für den Gerechten hier speciell hervorheben wollte, daß seine Feinde im Allgemeinen Böse sind, während anderwärts dasjenige besonders hervorgehoben wird, was sie als Feinde verüben, dort: errette mich von ihnen, denn sie thun mir Unrecht, hier: errette mich von ihnen, denn sie sind böse, ich aber gerecht, und du kannst nach deinem Wesen nicht anders als den Bösen verderben und den Gerechten segnen. Die Verfasser der Psalmen theilen den Schatz des Trostes, über den Gott sie als Haushalter gesetzt hat, in einzelnen Gaben aus, heben bald dieß bald jenes Moment ausschließlich hervor. Wie hier z. B. das Moment hervorgehoben wird, daß des Sängers Feinde zugleich Empörer wider Gott, denen er nicht ohne sich selbst zu verläugnen den Sieg lassen kann, der S. dagegen ein Gerechter, daß Gott unmöglich die unabänderlich bestimmten und ewig geschiedenen Loose des Gerechten und des Bösen mit einander verwechseln oder vermengen könne, so bildet in Ps. 6 den Hoffnungsgrund die äußerst klägliche Lage, in welche der Sänger durch seine Feinde versetzt worden ist. Um es kurz zu sagen, der Sänger richtet den leidenden Gerechten auf durch die Hinweisung auf die unwandelbare göttliche Gerechtigkeit, welche dafür sorgt, daß der Böse

und daß der Gerechte jeder sein eigenthümliches Loos erhält. Er weist ihn darauf hin, daß seine Errettung aus der Hand seiner Feinde so unzweifelhaft gewiß ist, als Gott sich selbst nicht verläugnen und nicht lassen kann.

Die Überschrift legt den Ps. David bei, und daß gegen diese Angabe keine Instanz aus V. 8 entnommen werden könne, wo das Haus und der Tempel des Herrn erwähnt wird, werden wir zu diesem V. zeigen. Was Hitzig gegen die Davidische Abfassung geltend macht, die langsame Bewegung und die Breite des Ausdruckes, hat, sofern es überhaupt begründet ist, nur gegen diejenigen Beweiskraft, welche eine individuelle Veranlassung des Ps. annehmen. Den raschen Gang und die Lebhaftigkeit der Empfindung, welche wir meist in den aus individueller Veranlassung hervorgegangenen Davidischen Psalmen wahrnehmen, vermissen wir hier freilich.

Mehrere Vertheidiger der Davidischen Abfassung haben es allerdings versucht, eine solche individuelle Veranlassung hier nachzuweisen, gewöhnlich in der Empörung Absaloms, allein dieß Bestreben erweist sich als völlig vergeblich. V. 8, den man mit 2. Sam. 15, 25 combiniren möchte, ist durchaus allgemeinen Inhalts, und enthält nur solches, was jeder Gerechte aussprechen konnte. Von individueller Beziehung ist in dem ganzen Ps. auch nicht die geringste Spur. Und was die Hauptsache ist, daß der Sänger nicht aus seiner Person, sondern aus der des Gerechten redet, ihm die Worte in den Mund legt, die er in Zeiten der Bedrängung sprechen soll, das wird klar aus dem Schlusse in V. 12 und 13, wo an die Stelle des: ich, diejenigen treten, die auf den Herrn vertrauen, die seinen Namen lieben, die Gerechten. Der Ps. ist also im eigentlichsten Sinne ein Lehrpsalm.

Seine Stellung verdankt der Ps. wahrscheinlich dem Umstande, daß er nach V. 4 zum Morgengebete bestimmt war.

So schien er sich passend an Ps. 3 und 4 anzuschließen, welche Abendgebete enthalten.

Merkwürdig ist die bedeutende Rolle, welche die Zahlen in unserem Ps. spielen. Die drei für den Israeliten bedeutsamen und heiligen Zahlen finden sich in ihm vor. Der ganze Ps. enthält zwölf Verse, das eigentliche Gebäude desselben ohne die Vorhalle zehn, die Schilderung der Bosheit der Bösen vollendet sich beide Male in der Siebenzahl. 7×2 = 14 = 12?

V. 2. „Meine Worte vernimm o Herr, verstehe mein Sinnen." Das הגיגי, was außerdem nur noch Ps. 39, 4 vorkommt, ist abzuleiten von dem Verbum הגג, gleichbedeutend mit הגה. Man hat keinen Grund, hier die gewöhnliche Bed. sinnen zu verlassen, die auch in Ps. 39 ganz passend ist, vielmehr wird dieselbe durch den Zusammenhang begünstigt. David setzt zuerst das allgemeine „meine Worte." Dies theilt er dann in zwei Hälften, die leise und die laute, das stille Klagen des Herzens, die unaussprechlichen Seufzer, welche der versteht, der die Herzen erforscht, von denen Paulus in Röm. 8, 26. 27, und das laute Geschrei der geängsteten Seele um Hülfe im folg. V. Das בין nicht etwa mit Luther und den meisten neueren Ausl. „bemerken, beachten," welche Bedeutung das Verbum, wo es mit dem Accus. construirt wird, nie hat, sondern vernehmen, für welche Bedeutung auch, wie schon Muis erkannte, die Verbindung mit dem Sinnen spricht.

V. 3. Horch auf meinen Klageruf, mein König und mein Gott! Diese Anrede gibt den Grund an von des S., oder des Gerechten Berechtigung Hülfe zu verlangen und von seiner Hoffnung auf sie. König wird Gott hier nicht wegen seiner allmächtigen Herrschaft über die ganze Erde genannt, sondern wegen seines speciellen Verhältnisses zu Israel. Als König kann Gott nicht zugeben, daß in seinem Reiche die Bosheit triumphire, als der, den der Gerechte seinen König nennen

kann, muß er ihn schützen. Diese Anreden enthalten daher eine aus dem Glauben hervorgehende freimüthige Erinnerung Gottes an seine Schuldigkeit zu helfen, die zugleich eine Ermahnung des S. an sich selbst ist, seiner Hülfe zu vertrauen. Eine andere Erinnerung liegt in dem: denn zu dir bete ich u. s. w., wo sich das כִּי auf den vorhergehenden Imperativ bezieht. „David," bemerkt Calvin, „geht von dem allgemeinen Grundsatze aus, daß die, welche Gott in ihren Nöthen anrufen, nie von ihm zurückgestoßen werden. Er stellt sich den Ungläubigen entgegen, welche im Unglück, Gott hintansetzend, entweder ihren Schmerz in sich fressen, oder bei Menschen sich beklagen, unwürdig dadurch, daß Gott sie beachte."

V. 4. O Herr, am Morgen mögest du hören meine Stimme, am Morgen ordne ich dir und schaue aus. So wie vorher der Sänger den Herrn zur Hülfeleistung überhaupt aufgefordert hatte, so verlangt er jetzt von ihm die Beschleunigung derselben. Es ist, sagt er, sobald ich erwache, mein erstes Tagewerk, zu dir zu flehen, so eile du denn auch, mir zu helfen. Vergl. in Ps. 143 das: „laß mich hören am Morgen deine Stimme" in V. 8, mit dem: „eilends erhöre mich" in V. 7. Daß das תִּשְׁמַע optat. zu fassen, nicht mit Hitzig durch: hörst du, zu übersetzen ist, erhellt aus der Analogie des correspondirenden neunten Verses, wo der Imper. steht, ebenso auch aus dem entsprechenden: ich schaue aus, welches der Sache nach ebenfalls eine Bitte enthält. Das עָרַךְ, ordnen, steht von dem Ordnen des Holzes auf dem Altar in Gen. 22, 9. Lev. 1, 6. 1. Kön. 18, 33, der Brote auf dem heiligen Tische, Lev. 24, 8, vergl. Ex. 40, 23. Lev. 24, 6. Der Stoff, welcher geordnet wird, sind hier die Worte des Gebetes, doch ist das: ich will ordnen, nicht einfach s. v. a. ich will zu dir richten, sondern das Gebet wird, wahrscheinlich mit specieller Anspielung auf die Schaubrote, als eine geistliche Oblation bezeichnet, welche der Sänger

gleich mit dem Beginn des Tages für den Herrn anrichtet. Deßhalb heißt es auch: dir, nicht an dich. — Ganz falsch ist die Behauptung, daß das ערך sich richten bedeuten könne. Luther übers.: will ich mich zu dir schicken, und erklärt: „daß ich mich Gott will lehren lassen und mich Gott lassen führen." — „Und dann schaue ich aus." Das צפה speculari, nämlich ob die Erhörung, die Hülfe herannaht. Nachdem der Sänger das Seinige gethan, erwartet er nun gläubig, daß Gott auch das Seine thun werde. Das Bild von denjenigen entnommen, die bei feindlicher Bedrängung von hoher Warte umschauen, ob Hülfe sich naht. Vergl. Hab. 2, 1, wo dasselbe Bild weiter ausgeführt ist. Micha 7, 7: „und ich, im Herrn will ich ausschauen, harren auf den Gott meines Heiles, hören wird mich mein Gott." Die Berleb. Bibel: „Wacht halten muß man, wenn man etwas von Gott haben will, und auf das erwünschte Jawort der Erhörung mit Verlangen warten, auch sich nach der Hülfe stätig umsehen, und in sich Acht geben auf das, was der Herr etwa reden möchte." — Unser Vers zeigt, daß dieser Psalm ein Morgengebet ist, so wie die beiden vorigen Psalme Abendgebete enthielten. Daß die Frommen unter Israel zu denselben drei Zeiten beteten, welche auch die christliche Kirche dem Gebete geweiht hat, erhellt aus Ps. 55, 18: „Abends und Morgens und Mittags will ich sinnen und klagen, so hört er meine Stimme," des Morgengebetes wird allein gedacht in Ps. 88, 14: „und ich schreie zu dir, mein Herr, und am Morgen empfängt dich mein Gebet."

V. 5. Denn du bist kein Gott, dem Bosheit gefällt, nicht wohnet bei dir der Böse. Das denn, welches V. 5—7 an V. 4 anknüpft, erklärt sich nur dann, wenn als der nicht ausdrücklich bezeichnete Gegenstand der Bitte des Sängers und seiner sehnsüchtigen Erwartung seine Errettung von seinen Feinden betrachtet wird: höre mein Gebet um Erret-

tung von meinen Feinden; denn du bist nicht ein Gott, dem Bosheit gefällt u. s. w. Meine Feinde aber sind Böse. So mußt du sie stürzen und mich retten. Auf die Siebenzahl in der Bezeichnung der Bosheit macht schon Luther aufmerksam: „Mit sieben Namen beschuldigt der Prophet die gottlosen Prediger und ihre Jünger, die Werkheiligen.“ An einen Zufall kann um so weniger gedacht werden, da die Siebenzahl auch in V. 10 und 11 wiederkehrt. — Das יָגוּר ist nicht etwa mit mehreren Ausl. zu betrachten als stehend für יגור עמך, eben so wenig ist der Accus. mit Ewald S. 587 daraus zu erklären, daß wohnen hier stehe für vertraut seyn, jemanden als Freund kennen; denn in anderen Stellen, wie Ps. 120, 5, wo das Verbum ebenfalls mit dem Accus. vorkommt, ist diese Modification der Bedeutung unzulässig. Es findet sich dort von solchen, die gezwungen und ungern bei jemanden wohnen. Die Construction erklärt sich vielmehr daraus, daß die Person als ihr Besitzthum mit in sich begreifend gedacht wird: „den Herrn bewohnen,“ für: das Haus des Herrn bewohnen. Diese Annahme erhält eine gewichtige Bestätigung dadurch, daß grade das גור באהל יהוה, wohnen im Zelte des Herrn, den Herrn bewohnen, wodurch wir das גור יהוה erklären, gewöhnlich ist zur Bezeichnung des nahen Verhältnisses zum Herrn und seines Schutzes, vergl. z. B. Ps. 15, 1. 61, 5. Die bildliche Darstellung ist entnommen von dem, der einen Pilger, גֵּר, gastlich in seine Wohnung aufnimmt. Wem Gott solche Ehre erweisen soll, der darf seine reine Wohnung nicht durch Gottlosigkeit verunreinigen. Er muß heilig seyn, gleich wie Gott heilig ist.

V. 6. Nicht treten Übermüthige vor deine Augen, du hassest alle Übelthäter. Sie dürfen dir nicht unter die Augen treten, Bezeichnung des höchsten Abscheus, entnommen von irdischen Königen, in deren Nähe nur diejenigen treten dür-

sen, die sich ihrer Gnade erfreuen. Fälschlich De Wette: sie vertragen wegen ihres bösen Gewissens nicht deine Nähe, statt: du verträgst wegen deiner Heiligkeit nicht ihre Nähe. Parallel ist Hab. 1, 13: du, dessen Augen zu rein sind, zu sehen Böses, und blicken auf Leid nicht kannst du, warum erblickest du Treulose, schweigest u. s. w. Das הוֹלְלִים Übermüthige, von הלל glänzen, dann stolz seyn, im Hithp. sich rühmen. Aus dem hier und an anderen Stellen stattfindenden Parallelismus mit Übelthätern und Gottlosen haben mehrere auf eine allgemeinere Bedeutung des Wortes schließen wollen. Allein diese findet nur insofern statt, als der Hochmuth, neben dem Geize und der Wollust, in der Schrift als eine der Hauptwurzeln des ganzen sündigen Verderbens betrachtet wird, jeder Hochmüthige also zugleich ein Übelthäter und ein Gottloser ist. In Bezug auf den Zweck bei dieser Schilderung des Hasses Gottes gegen die Übelthäter bemerkt Calvin: „Es ist ein trefflicher Schluß: Gott ist die Ungerechtigkeit verhaßt. Also wird er an allen Ungerechten gerechte Rache nehmen."

V. 7. Du vernichtest die Lügen reden, den Mann des Blutes und des Truges verabscheut der Herr. Berleb. Bibel: „In uns sind es die eignen und eiteln Gedanken, die als Lügner nur das Eitele suchen, und unsere Seele damit füllen wollen: welche du o Herr durch das Schwert und Wort deines Mundes umbringen und alles Falsche in uns austilgen wolleſt."

V. 8. Und ich, durch deine große Gnade werde kommen zu deinem Hause, anbeten zu deinem heiligen Tempel in deiner Furcht. In dem: und ich liegt ein Gegensatz gegen die dem Untergange geweihten Feinde. Ebenso auch in dem: in der Größe deiner Gnade ein Gegensatz gegen den Abscheu des Herrn vor den Sündern im vorigen Verse, verbunden mit einer Hindeutung auf die Größe der

Noth, welche durch menschliche Mittel unabwendbar, eine besonders ausgezeichnete Erweisung der göttlichen Hülfe erfordert. Während meine Feinde, die der Herr verabscheut, untergehen, werde ich, den er als seinen frommen Verehrer liebt, nicht durch meine eigne Kraft, sondern durch die Größe seiner Gnade u. s. w. Schon dieser Gegensatz gegen den Abscheu des Herrn vor den Gottlosen zeigt, wie falsch Einige erklären: „in der Größe der Liebe gegen dich." Diese Erklärung hat aber nicht einmal sprachliche Rechtfertigung. חסד יהוה ist nie Liebe zu Gott, sondern ohne Ausnahme die Gnade Gottes gegen die Seinen. Gegen diese Erkl. spricht auch Ps. 69, 14. 17, wo die „Fülle der Güte" als die Ursache der Errettung erscheint. — Das Kommen zum Hause Gottes und das Anbeten zu seinem heiligen Tempel kommt hier nur nach seiner Veranlassung, nur insofern in Betracht, als es den Zweck hat, dem Herrn für seine Errettung zu danken, und diese voraussetzt. Vergl. Ps. 66, 13: „kommen will ich in dein Haus mit Brandopfern, bezahlen dir meine Gelübde." Das: in deiner Furcht, entspricht dem: in der Fülle deiner Gnade. Die Furcht Gottes, die Ehrfurcht vor ihm, ist die Frucht der Offenbarung der Fülle der Liebe, der Kundgebung seiner Herrlichkeit in der Errettung des Sängers. Als Product der Manifestationen Gottes kommt die Furcht nicht selten vor, z. B. Gen. 28, 17, wo es, nachdem über eine gnadenreiche Kundgebung Gottes berichtet worden, heißt: und Jakob fürchtete sich und sprach: wie furchtbar ist dieser Ort, Hab. 3, 1: o Herr ich vernahm die Kunde (die Nachricht von deinen herrlichen Thaten für dein Volk), fürchtete mich. Völlig verfehlt ist der Sinn dieses V. von De Wette u. A., welche ihn so bestimmen: „im Gegensatze gegen die Gottlosen preist sich der Dichter glücklich, daß er zu denen gehört, welche Gott nahen dürfen; er besucht seinen Tempel und dient ihm. Aber es ist Gottes große Gnade, daß er dieß thun darf." Dagegen

entscheidet schon die Vergl. des unserem V. entsprechenden zwölften V., welcher wie der unsrige nach unserer Erkl. die Hoffnung der Errettung ausspricht. Der offenbar stattfindende Gegensatz gegen das traurige Loos, welches nach V. 5—7 dem Frevler von Gott bereitet wird, erfordert, daß hier das glückliche Loos des Gerechten geschildert werde. Der Zugang zum äußern Heiligthume stand auch den Gottlosen offen, und es bedurfte nicht der „Fülle der Liebe Gottes" um ihn zu erhalten. Die „Fülle der Liebe Gottes" im Gegensatze gegen seinen vernichtenden Abscheu kann hier nur als die Potenz in Betracht kommen, welche den Gerechten errettet. Das „in deiner Furcht" wird nach dieser Erkl. aus seinem Zusammenhange mit dem „in der Fülle deiner Liebe" losgerissen. Und was die Hauptsache ist, diese Erklärung gibt der ersten Strophe, welche offenbar in sich abgeschlossen ist, einen ganz unbefriedigenden Schluß. Mit der Bitte um Hülfe und Errettung hat der Sänger begonnen, und diese begründet auf Gottes Abscheu gegen die Sünde, nach dem er die Frevler, seine Feinde, vernichten muß. Der einzige Schluß, den wir erwarten können, ist die Hoffnung und Zuversicht der Hülfe. Statt dessen aber preist sich der S. auf einmal, wir wissen gar nicht, wie er dazu kommt, glücklich, daß er den Tempel besuchen darf, und über den Erfolg seiner Bitte erfahren wir gar nichts. Das אל-היכל-קדשך nicht etwa mit mehreren Ausl. „in deinem heiligen Tempel," sondern „zu deinem heiligen Tempel." Das Innere des Tempels durfte David nicht betreten. Er will sich aber nach der Sitte des Gottesdienstes bei der Anbetung nach dem Orte hinwenden, wo der Sitz der gnadenreichen Gegenwart des Herrn war, von wo aus dieser ihm geholfen hatte. היכל יהוה wurde der Sitz des Herrn nicht etwa genannt als ein großes Gebäude, sondern als seine Residenz als König von Israel. Das Haus, wo ein König oder Fürst wohnt, ist ein Schloß, mag es prachtvoll

seyn oder nicht. Daher auch die Stiftshütte diesen Namen ebenso gut führt, als der nachherige Tempel. Von dieser kommt das היכל vor in 1. Sam. 1, 9. 3, 3: „und die Leuchte Gottes war noch nicht verloschen in dem Hekal des Herrn, da die Lade Gottes," Stellen, deren man sich, da gar nichts dafür spricht, daß das היכל ausschließlich zur Bezeichnung des Tempels gebraucht worden sey, nur durch völlige Willkühr durch die Bemerkung zu entledigen gesucht hat, der Verf. trage unbewußt einen späteren Sprachgebrauch in eine frühere Zeit zurück. Einen ganz unantastbaren Beweis aber, daß das היכל auch von der Stiftshütte gebraucht wurde, gewährt Ps. 27. De Wette erklärt ihn wegen des in V. 4 vorkommenden Wortes für nachdavidisch. Allein er hat übersehen, daß in V. 6 desselben Psalmes gelobt wird, Gott in der Hütte oder im Zelttempel ein Opfer darzubringen. Es steht also fest, daß zur Zeit, wo der Tempel noch nicht gebaut war, das heilige Zelt היכל genannt wurde. Zuerst die alte Mosaische Stiftshütte, dann das Zelt, welches David über der Bundeslade auf Zion aufschlug. Übrigens ist es falsch, wenn gewöhnlich behauptet wird, היכל bezeichne das Heilige im Gegensatze gegen das Allerheiligste. Von dieser Ansicht aus weiß man mit unserer St. nichts anzufangen, da ja der Anbetende nur insofern sich zu dem היכל hinwenden konnte, als der Herr dort thronte, vergl. Ps. 28, 2, wo David seine Hände zum Allerheiligsten erhebt, ebenso auch mit 2. Sam. 3, 3, wo der dem Heiligthum angehörende Leuchter als im Hekal befindlich bezeichnet wird. Das Richtige ist: Hekal bezeichnet das Heilige und das Allerheiligste zusammen, den Tempel im engeren Sinne im Gegensatze gegen die Vorhöfe. Speciell das Heilige bezeichnet das Hekal nur an einigen St., wie 1. Kön. 6, 5, wo es durch den Gegensatz gegen das Allerheiligste begränzt wird, ein Verhältniß dem von Israel und Judah, Judah und Jerusalem analog, so daß man eigentlich gar nicht

sagen kann, daß das Hekal an sich das Heilige bedeute, der beschränktere Begriff wird nur durch den Zusammenhang gegeben.

V. 9. Der Sänger nimmt hier gleichsam einen neuen Ansatz. So wie auf die Bitte die frohe Hoffnung gefolgt war, so wächst hier aus der Hoffnung neue Bitte hervor, an die sich neue Zuversicht anschließt. Der Inhalt von V. 9—13 geht parallel dem von V. 4—8; Bitte, Begründung derselben, Hoffnung. — O Herr leite mich in deiner Gerechtigkeit wegen meiner Widersacher, ebne vor mir deinen Weg. Der Sänger bittet den Herrn, daß er seine Gerechtigkeit in seinen Führungen entfalten, und ihn mit Heil begaben möge. Zahlreiche Ausl., unter den neueren De Wette, Ewald, Hitzig, Maurer: in der Gerechtigkeit, die du forderst, die dir wohlgefällt. Das: „wegen meiner Feinde" in Rücksicht auf sie, damit sie nämlich nicht über mich triumphiren, wenn ich einen Fehltritt begehe. Das „ebne vor mir deinen Weg," erleichtere mir die Handlungsweise, die du liebst. Allein diese ganze Auffassungsweise ist sicher falsch. Die Gerechtigkeit ist hier vielmehr die Eigenschaft Gottes, nach der er jedem das Seine zutheilt, den Frommen, die sich seiner Verheißungen erfreuen, beisteht, die Gottlosen vernichtet. Dieß erhellt aus dem grundangebenden כי im folgenden Verse. Wie wenig dieß mit der ersteren Erklärung verträglich sey, geht aus der Bemerkung De Wettes in den älteren Aufl. des Comm. hervor: „כי in der Übersetzung ausgelassen, ist hier kein logisch richtiges denn, und steht oft überflüssig," und ebenso daraus, daß er in der vierten Aufl., wo er zu V. 10 bemerkt: Grund, warum Gott ihn in der Gerechtigkeit erhalten und vor seinen Feinden schützen möge, sich genöthigt sieht, die gesperrten Worte anzuhängen, ohne daß er dazu nach seiner Auslegung von V. 9 Berechtigung hätte. Weil, ist der Sinn, meine Feinde so gottlos sind, meine Sache

aber und mein Streben gerecht, so erfordert es deine Gerechtigkeit, daß du mich, der ich keinen anderen Ausweg finden kann, leitest, und deinen Weg, die Bahn, auf der du mich führst, ebnest, die Berge der Noth hinwegschaffst, die du mir jetzt in den Weg geworfen. Bestätigt wird dieser Sinn als der richtige durch die Vergleichung von V. 5 ff., wo David seine Bitte um Hülfe auf dieselbe Weise begründet, so wie auch von V. 13: Du o Herr segnest den Gerechten. Dazu kommt noch, daß nur nach unserer Auff. die Bitte hier in das rechte Verhältniß zu der Hoffnung in V. 12 tritt, die nicht auf sittliche Bewahrung, sondern auf Heil und Rettung geht. Dann, daß nur also unser V. sich auf passende Weise an V. 8 anschließt, wo nicht sittliche Bewahrung, sondern Heil gehofft wird, namentlich das: in deiner Gerechtigkeit, in das rechte Verhältniß zu dem: in der Fülle deiner Gnade, tritt. Endlich sprechen für unsere Erkl. eine große Anzahl von Parallelst. in den Ps., deren Sinn man freilich auch zum großen Theil verkehrt hat, z. B. Ps. 23, 3: „er führt mich auf Wegen der Gerechtigkeit," Ps. 25, 4. 5: „deine Wege thue mir kund o Herr, deine Pfade lehre mich. Leite mich in deiner Wahrheit und lehre mich, denn du bist mein Heilsgott." Ps. 27, 11: „lehre mich, Herr, deinen Weg und führe mich auf ebner Bahn wegen meiner Feinde." Das: „in deiner Gerechtigkeit" ist nach dem Parallelismus und den Parallelst. daraus zu erklären, daß die Gerechtigkeit Gottes als der Weg dargestellt wird, auf dem der Sänger geführt zu werden verlangt, womit nichts anderes gesagt wird, als daß sie sich in seinen Schicksalen entfalten soll. Das „wegen meiner Feinde" zeigt, wie sehr der S., von mächtigen Feinden umgeben, der göttlichen Hülfe bedarf. Von sittlicher Bewahrung ist in dem ganzen Ps. nicht die Rede. Er hat es durchweg nur mit der göttlichen Hülfe gegen die Feinde zu thun. In dem יְשָׁר ist eine doppelte Lesart vereinigt. Die Consonanten gehören zur Textlesart, welche

הוֹשַׁר ausgesprochen werden muß, die Vokale zur Randlesart הַיְשַׁר. Beide Formen sind der Imperativ in Hiph. des Verbi ישר, gerade seyn. Die Textlesart ist, wie immer, vorzuziehen, denn in Hiph. entlehnen die ursprünglichen Verba פי fast regelmäßig schon ihre Form von den פו; vergl. Ew. S. 393. Die Masorethen haben hier, wie so oft, nur das grammatisch Regelmäßige substituirt, wobei sie noch besonders von der Rücksicht auf Sprüchw. 4, 25 geleitet wurden, wo die Form הישר sich wirklich findet. So wie sie in unserer St. ihrer Vorliebe für Regelmäßigkeit und Uniformität dadurch genügten, daß sie dem הושר das הישר substituirten, so in Jes. 45, 2 dadurch, daß sie in dem Kri anstatt des Hiph. im Texte, das Piel setzten.

V. 10. Denn nicht ist in seinem Munde Richtiges, ihr Inneres ist Bosheit, ein geöffnetes Grab ihre Kehle, ihre Zunge glätten sie. Wir bemerkten schon, daß auch hier die Schilderung der Verderbtheit der Feinde sich in der Siebenzahl vollendet. Die in unserem V. enthaltenen vier Momente treten von selbst hervor, dazu kommen die drei in V. 11 enthaltenen: ihre verderblichen Rathschläge, die Fülle ihrer Vergehungen, ihre Empörung wider Gott. Unser V. correspondirt genau dem fünften und sechsten V., V. 11 dem siebenten. Die Sieben wird beide Male in die Vier und in die Drei zerfällt. Das denn bezeichnet V. 10 und 11 als die Begründung der in V. 9 ausgesprochenen Bitte. Gott muß sich des S. annehmen und ihm Rettung schaffen, denn seine Feinde sind im höchsten Grade verderbt, sind Empörer wider Gott, die er als der Gerechte nothwendig stürzen muß. Die Suff. des V. beziehen sich auf die Widersacher in V. 9. Der anfängliche Gebrauch des Singul. Suff. erklärt sich daraus, daß die ganze Masse der Feinde sich dem S. in einer Person, als die personificirte Gottlosigeit darstellt. Die Feinde sind blos numerisch verschieden; in Bezug auf die Bosheit ist kein Un-

terschied unter ihnen. Sie sind wie ein Haupt mit vielen Leibern. „Es ist nicht in seinem Munde Richtiges.“ Sie reden nichts Anderes als treulosen Trug und Lüge. Vergl. Ps. 62, 5: „mit dem Munde segnen und im Herzen fluchen sie.“ Das „ihr Inneres“ erklären Mehrere gradezu durch ihre Seele. Das geht aber nicht an, da in dem ganzen Verse immer das dem Geistigen correspondirende Leibliche genannt wird. So bezeichnet denn auch hier das Innere, im Gegensatze gegen das Äußere — den Mund als Sitz der Worte — das Herz als Sitz der Empfindungen, wie wir auch von dem Herzen im Leibe reden. Das הַוָּה von הוה = היה, seyn, eigentlich Zufall, casus, dann im üblen Sinne, böser Zufall, Unglück, Übel, und zwar nicht blos solches, welches man leidet, sondern auch wie hier solches, welches man anthut, Böses, Bosheit. „Ihr Herz ist Bosheit,“ sehr nachdrücklich, sie hat ihr Herz so eingenommen, daß zwischen beiden gar kein Unterschied ist. Die Kehle soll hier nach Mehreren als Werkzeug des Verschlingens stehen, so daß also der Feinde unersättliche Gier zu verderben bezeichnet würde. So Calvin: „Er vergleicht sie mit Gräbern, als wollte er sagen: sie seyen die gefräßigsten Abgründe; dadurch bezeichnet er ihre unersättliche Gier Blut zu vergießen.“ Allein die Kehle kommt gewöhnlich als Werkzeug der Rede vor, vergl. Ps. 149, 6. 115, 7 u. s. w.; und daß sie auch hier also zu nehmen sey, zeigt die Zusammenstellung mit dem Munde als Werkzeug der Rede, mit dem Herzen als Quell der Rede und mit der Zunge. Der Vergleichungspunkt zwischen der Kehle und dem geöffneten Grabe ist das Verderbenschwangere. Ihre Reden bereiten denjenigen den Untergang, die sich ihnen nahen. — „Ihre Zunge machen sie glatt,“ sie schmeicheln und heucheln. Venema: „sie tragen Liebe gegen Gott und Menschen zur Schau, damit sie um so leichter die Unvorsichtigen ins Verderben stürzen.“

Falsch Mehrere: „mit der Zunge.“ Das לשונם ist Accus. regiert von dem Verbo יחליקון, welches in Hiph. immer transitiv ist und in Verbindung mit dem Accus. „die Zunge“ oder „die Worte“ wie Prov. 2, 16. 7, 5 schmeicheln bedeutet.

V. 11. Der Sache nach wird hier die Begründung der Bitte des S. um seine Errettung auf die Verderbtheit seiner Feinde, welche nach der göttlichen Gerechtigkeit nothwendig ihren Untergang zur Folge haben muß, fortgesetzt. An die Stelle des: du mußt oder wirst sie schuldigen wegen ihrer Rathschläge u. s. w. tritt aber in der Lebhaftigkeit des Affectes das auffordernde: schuldige sie u. s. w. Schuldige sie, o Gott, mögen fallen sie wegen ihrer Rathschläge, wegen der Menge ihrer Frevel stürze sie, denn sie empörten sich wider dich. Das אשם bedeutet in Kal. schuldig seyn, in Hiph. also, in dem es nur hier vorkommt, schuldig machen. Falsch ist es, daß das Wort in Hiph. gradezu strafen bedeute. Man reicht mit der Bedeutung schuldig machen und als schuldig darstellen, insofern der Schuldige dadurch erst in den Augen der Menschen zu dem wird, was er an und für sich schon ist, vollkommen aus, vgl. z. B. Ps. 34, 22: es tödtet den Bösen die Bosheit und die Hasser des Gerechten werden schuldig. Mich.: reos eos pronuntia, ut qui multis modis rei sunt. Luther: „Das Wörtlein schuldige bedeutet eigentlich ein solch Urtheil und Gericht, dadurch sie angezeigt und offenbaret werden, was sie für Gesellen sind, wenn ihr gottloses Wesen an den Tag kommt, und jedermann kund wird.“ In dem יפלו ממעצותיהם nimmt man das מן am besten als das מ der Ursache, vergl. Hos. 11, 6, wo das ממעצותיהם ebenfalls in der Bed.: wegen ihrer Rathschläge, vorkommt. Für diese Erkl. spricht die Analogie des folg.: wegen der Menge ihrer Frevel, und: denn sie empörten sich wider dich. Nur nach ihr tritt das ממ recht in den Kreis der Siebenzahl ein. Grund ihres Verderbens und

der Errettung des Sängers von ihnen, ihr Mund ohne Richtiges u. s. w. Diese Gründe entscheiden gegen die anderen Erkl. Mehrerere nach dem Vorg. von Luther (daß sie fallen von ihrem Vornehmen): sie mögen fallen, zu Grunde gehen von ihren Rathschlägen weg, d. h. ohne daß sie dieselben ausführen können. Andere: „ihre Rathschläge mögen vereitelt werden," נפל מן wie das Lat. spe excidere, ausis excidere. Dagegen spricht aber, daß sich keine Parallelstelle nachweisen läßt, wo das נפל mit מן in dieser Bedeutung vorkäme. Dann auch das parallele: „stürze sie," welches zeigt, daß נפל hier fallen im eigentl. Sinne bedeuten muß. Vergl. Ps. 36, 13: dort fallen die Übelthäter, stürzen und können nicht aufstehen. Ps. 141, 10. Noch Andere: sie mögen fallen von ihren Rathschlägen aus, oder durch dieselben. — Das ברב eig. in der Menge. Die Wirkung ruht in ihrer Ursache. Denn wider dich haben sie sich empört. Die Verba, welche einen Affect ausdrücken, und so auch speciell die, welche eine feindliche Gesinnung bezeichnen, werden häufig mit dem Gegenstande, an den der Affect haftet, durch ב verbunden. Da, wie nachgewiesen, der Ps. sich nicht speciell auf David, sondern auf den Gerechten überhaupt bezieht, so darf man nicht erklären: denn nicht wider mich, sondern wider dich haben sie sich empört, sondern der Gegensatz ist der der Feindschaft gegen Menschen und der Empörung wider Gott. Des S. Feinde muß Untergang treffen, denn sie sind Empörer gegen Gott, dessen heilige Rechte sie mit Füßen treten. Gott müßte also nicht Gott seyn, wenn er sie ungestraft wüthen ließe. — Die Wünsche des V. sind zugleich eben so viele Weissagungen, denn der Sänger bittet nur um dasjenige, was Gott, unter der Voraussetzung, daß seine Feinde sich nicht bekehren — diese wird in Ps. 7, 13 ausdrücklich ausgesprochen und ist überall in solchen Fällen hinzuzudenken — nach seinem Wesen nothwendig thun muß:

muß: das schuldige sie hat das: du mußt sie schuldigen, zu seiner Grundlage, und darin seine Rechtfertigung. Denn was Gott thut und thun muß, das darf der Mensch nicht blos, das soll er wünschen. So schon Augustinus, Serm. 22 ad Script.: „Der Prophet spricht wunschweise aus, wovon er sicher vorhersieht, daß es geschehen wird, nichts anderes, wie mir scheint, zeigend, als, uns dürfe der erkannte Beschluß Gottes nicht mißfallen, den er fest und unabänderlich hingestellt hat." Von Rachsucht kann in Fällen, wie der vorliegende, gar nicht die Rede seyn; nicht gegen persönliche Feinde als solche, nur gegen Feinde Gottes nimmt der Sänger sein Gericht in Anspruch.

V. 12. Und freuen werden sich Alle, die vertrauen auf dich, ewig werden jubeln sie und du wirst sie schützen und frohlocken werden in dir die deinen Namen lieben. Das und knüpft an an die im Vorherg. indirect enthaltene Verkündung des Unterganges der Gottlosen. Daß die Fut. des V. nicht mit Luther (laß sich freuen) u. A. optativ. zu nehmen sind, sondern in der Bed. des Fut., der V. nicht Bitte, sondern Hoffnung ausspricht, erhellt aus der Analogie des entsprechenden achten V. Daß die auf den Herrn Vertrauenden nicht, mit den meisten Ausl., als solche zu betrachten sind, die von dem Sänger verschieden, sich über das ihm widerfahrende Heil freuen, vielmehr als eben die, denen das Heil zu Theil geworden, daß das Jubeln und Frohlocken hier nur nach seinem Gegenstande und seiner Veranlassung in Betracht kommt, sie werden sich freuen u. s. w. s. v. a. du wirst ihnen durch dein Heil Grund zur Freude geben, zeigt 1. die Analogie von V. 8, wo ebenfalls die Hoffnung des Heiles indirect ausgesprochen wird — dem Kommen zum Tempel dort entspricht hier die Freude und der Jubel. 2. Der Umstand, daß wenn von Andern die Rede wäre, die sich über das Heil des S. freuen sollen, dieser

Gegenstand ihrer Freude irgend näher bezeichnet seyn müßte. 3. Das: in Ewigkeit werden sie jubeln, was, da dem Jubel anderer über die Errettung des S. unmöglich ewige Dauer beigelegt werden kann, nothwendig voraussetzt, daß die Jubelnden selbst die Erretteten, und daß der Jubel nur als Folge der Errettung in Betracht kommt, s. v. a. du wirst ihnen ewig Veranlassung zum Jubel geben. 4. Das dem: sie werden sich freuen, sie werden jubeln, sie werden frohlocken, völlig gleichgestellte: und du wirst sie schützen, was die Vertheidiger der von uns bestrittenen Erkl. vergeblich von dem Vorhergeh. und Folg. abzusondern streben, indem sie erklären: da du sie schützest, oder die du schützest. Dazu kommt endlich 5., daß der Ps. durchweg allgemeinen Charakter trägt, so daß es gar nicht auffallen kann, wenn zum Schlusse die in der Einheit verborgene Mehrheit deutlich hervortritt, die Stelle des Gerechten, die Gerechten einnehmen. Der Sinn ist also einfach der: während Untergang die frechen Empörer trifft, wird Heil den Frommen zu Theil werden. Über das חוסי־בך vergl. zu Ps. 2, 12. Das בָּךְ ist die vollere Pausalform, Ew. S. 137. Das תסך ist Fut. in Hiph. von סכך decken, mit על bedecken, schützen. Die deinen Namen lieben. Der Name des Herrn steht im A. T. nie von der bloßen Benennung, sondern immer emphatisch als Abdruck des Wesens. Daher „den Namen des Herrn lieben" so viel als „ihn lieben," sofern er sein Wesen manifestirt hat. Wäre Gott namenlos, so könnte er nicht Gegenstand der Liebe seyn; denn dann könnte er sich nicht offenbart haben, denn der Name ist das nothwendige Product der Offenbarung, dasjenige, wodurch die Gemeinde den Eindruck zusammenfaßt, den sie durch die Offenbarung erhalten hat, so daß man den Namen nur zu nennen braucht, um den Eindruck zu erneuern.

V. 13. Der S. begründet die im vor. V. ausgesprochene Hoffnung. Die Frommen werden durch das Heil Gottes

Gelegenheit zum Jubel erhalten, denn es ist Gottes auf seinem Wesen beruhende beständige Weise, den Gerechten, = dem, der Gott vertraut und seinen Namen liebt, zu-segnen. Denn du segnest den Gerechten, o Herr, wie mit einem Schilde bedeckst du ihn mit Gnade. Das Fut. steht in der Bed. des Pflegens. Die Hoffnung auf das, was der Herr thun wird, ist nur da eine begründete, wo sie auf dem ruht, was er beständig thut. Das כצנה ist eig. zu übers.: wie der Schild, nämlich bedeckt. Die Vergleichung wird oft nicht ganz ausgeführt, wo die bloße Andeutung genügt, z. B. Jes. 1, 25: ich reinige deine Schlacken, wie die Seife, nämlich reinigt. Vergl. Ew. S. 614. Ebenso unrichtig, als wenn man ein ב ergänzt, ist es, wenn man behauptet, das צנה stehe im Accus., regiert vom Verbo (De Wette). Dann wäre der Schild nicht das Bedeckende, sondern das Bedeckte. Das עטר wird, wie alle Verba des Bedeckens, immer mit dem doppelten Accus. construirt. Ew. S. 588. Das תעטרנו ist Fut. in Kal. Es als Fut. in Hiph. mit Rosenm. zu nehmen, ist gar kein Grund vorhanden. Das Hiph. kommt nie in der Bed. bedecken oder krönen, sondern nur an einer einzigen Stelle, Jes. 23, 8, als Denomin. von עטרה, Krone, in der Bed. „Kronen ausspenden" vor. Nicht ganz richtig Luther: Du krönest ihn mit Gnade. Die Bed. krönen gehört nicht dem Kal, sondern nur dem Piel an.

Psalm 6.

Von Feinden umgeben fleht der Sänger zu Gott um Hülfe. V. 2—8. Er erhält von Gott die Versicherung, daß er ihn erhören werde, und fordert seine Feinde auf, von ihren Unternehmungen abzustehen, da der Herr ihm seinen Schutz zugesagt.

V. 9—11. Die bezeichneten zwei Haupttheile treten deutlich hervor. Köster theilt den ersteren in drei Strophen, 2—4, 5 und 6, 7 und 8, so daß das Maaß wäre 3. 2. 2. 3. Besser aber wird man dem Ps. lauter Strophen von zwei Versen, mit einem Anfangs- und Schlußverse zutheilen. Dann trifft die strophische Anordnung genau mit der von Ps. 4 überein. Das Ende der Strophen trifft immer genau mit den Sinnabschnitten zusammen. In V. 3 und 4 begründet der Sänger seine Bitte um Errettung darauf, daß er durch das Leiden völlig erschöpft, an Leib und Seele krank sey, in V. 5. 6 steigernd darauf, daß er schon dem Tode nahe, und also in Gefahr sey, sein höchstes Glück, das Gott loben zu können, was Gott ihm nach seiner Gnade nicht entziehen dürfe, zu verlieren. In V. 7 und 8 begründet er seine Aussage, daß er schon dem Tode nahe: Der verzehrende Gram über die Bosheit seiner Feinde habe alle seine Lebenskraft erschöpft. V. 9 und 10 ist die Strophe der Erhörung und Zuversicht. Der Anfangs- und Schlußvers enthalten die Quintessenz des Ganzen, V. 3—8 sind nur weitere Ausführung von V. 2, und V. 11 zieht aus V. 9 und 10 das Resultat. Rückt man V. 2 und V. 11 zusammen, so hat man den Psalm in nuce.

Spuren von formeller Anordnung lassen sich auch außer der Strophenbildung erkennen. Der Ps. hat seinen Verlauf in der Zehnzahl: er enthält gleichsam einen Decalog für den von Feinden schwer Angefochtenen. Ferner, man wird es nicht für zufällig halten können, daß in Übereinstimmung mit der Überschrift: nach der achten, der Name Gottes in ihm grade achtmal vorkommt. Auch die Thatsache, daß in dem ersten Theile der Name Gottes grade fünfmal vorkommt, wird man nicht unbeachtet lassen, wenn man sie mit der Zehnzahl der Verse combinirt. Es scheint, daß der Verf. auf diese Weise den ersten Theil als die Hälfte seines Decaloges bezeichnen wollte. Vergl. über

die Fünf, als die gebrochene, halbe Vollendungszahl, Bähr Symbolik Th. 1. S. 183. In der Dreizahl der Gottesnamen in dem zweiten Theile, dem Ausdrucke der Hoffnung und Zuversicht, wird man um so weniger abgeneigt seyn, eine Beziehung auf den ebenfalls den Gottesnamen dreifach wiederholenden Mosaischen Segen, dessen Erfüllung an sich hier der S. triumphirend verkündet, zu erkennen, da auf denselben in Ps. 4, 8 und sonst noch vielfach in den Psalmen wörtlich angespielt wird.

Die Überschrift legt den Psalm David bei und sicher spricht nichts gegen die Richtigkeit dieser Angabe. Was David so groß macht, das tiefe Gefühl seiner Sünden und seiner Unwürdigkeit vor Gott, verbunden mit dem festen Vertrauen, daß Gott seine Gnade denen nicht entziehe, die ihn mit gebrochenem Herzen darum bitten, wird in ihm ausgesprochen. Hitzig zwar behauptet, der Psalmist zeige einen andern Charakter als den Davids, einen verzagten Geist, der sich leicht in Schrecken setzen läßt, eine weiche zerflossene Seele, gewiß nicht die eines Kriegers; David habe sich in Todesgefahr nicht so unmännlich betragen, immer blicke bei ihm, was hier nicht der Fall sey, ein lebendiges Gottvertrauen hindurch. Fangen wir bei dem letzten Punkte an, so wird, daß der S. nicht trostloser Verzweiflung sich hingibt, sondern ein lebendiges Gottvertrauen hat, schon dadurch erwiesen, daß er seine zuversichtliche Bitte um Hülfe an den Herrn richtet. Wer dasselbe aber auch in der Bitte verkennen könnte, dem muß es doch in dem zweiten Theile, welcher nichts athmet als triumphirende Zuversicht, unverkennbar entgegentreten. Daß aber bei David, wenn schwere Leiden ihn trafen, der natürliche Mensch nicht weniger verzagte, wie bei dem Sänger, das läßt sich leicht aus seiner Geschichte zeigen. Nach 1. Sam. 30, 6 wurde „David sehr angst, aber er stärkte sich in dem Herrn seinem Gott." Nach 2. Sam. 12, 16 ff. fastet und weint er sieben Tage lang, als ihm der Prophet den

Tod seines Kindes angesagt. Nach 2. Sam. 15, 30 geht er weinend mit bedecktem Haupte und baarfuß den Ölberg heran, alles Züge, die zu dem Ideale eines großen Mannes, wie die Welt es sich bildet, nicht passen. Das ganze Argument beruht auf der Übertragung dieses Ideals auf ein durchaus fremdartiges Gebiet. Jene vermeintliche Seelengröße, die das Leid als ein Spiel betrachtet, über das man sich mit männlichem Muthe hinwegsetzen muß, ist auf dem Boden der Schrift nicht zu finden, auf ihm treten uns überall verzagte Geister, weiche und zerflossene und nur in Gott getröstete und gestärkte Herzen entgegen. Diese Thatsache beruht auf mehr als einem Grunde. 1. Das Leiden hat für die Glieder der Gemeinde Gottes eine ganz andere Bedeutung, wie für die Welt. Während die letztere in ihm nur ein Product des Zufalls erkennt, über das man sich mit männlichem Geiste hinwegsetzen muß, erkennt der Fromme in jedem Leiden eine Schickung des zürnenden Gottes, eine Heimsuchung seiner Sünden. Dieß ist für ihn der eigentliche Stachel des Leidens, dadurch erhält es seine Mark und Bein durchdringende Kraft. „Recht Sünde fühlen — sagt Luther — ist Marter über alle Marter." Wer so das Leiden betrachtet, der kann nicht ohne Gottlosigkeit auch nur versuchen, es in den Wind zu schlagen. Er muß es als seine Aufgabe betrachten, es sich zu Herzen gehen zu lassen, und wenn dieß nicht der Fall ist, so muß eben das wieder Gegenstand seines tiefen Kummers seyn. Sich aus dem Leiden nichts machen, heißt nach der Anschauung der Schrift sich aus Gott nichts machen. 2. „Zartes Herz, tiefer Schmerz." Lebendige Frömmigkeit macht das Herz weich und zart, verfeinert alle seine Empfindungen, und nimmt somit die Widerstandskraft, welche die Welt durch die Rohheit ihres Herzens besitzt. Bei dem Frommen brechen eine Menge von Schmerzensquellen hervor, die bei dem Gottlosen verschlossen sind. Die Liebe wird durch den Haß viel tiefer verwundet, als

der Haß, die Gerechtigkeit sieht die Bosheit in einem ganz andern Lichte, als die Bosheit, ein weiches Herz hat Güter zu verlieren, welche ein hartes gar nicht kennt. 3. Der Fromme hat einen Helfer im Himmel und deßhalb keinen Grund, seinen Schmerz gewaltsam zu unterdrücken. Er läßt die Fluthen desselben ruhig über sich ergehen, läßt der Natur ihren freien natürlichen Lauf, wohl wissend, daß neben dem natürlichen Princip in ihm noch ein anderes vorhanden ist, das seine Energie grade um so mehr entfaltet, je mehr dem ersteren sein Recht gelassen wird, daß nach der Tiefe des Schmerzes sich die Höhe der Freude in Gott richtet, daß jeder in dem Maaße getröstet wird, als er Leiden getragen hat, daß die Speise überall nur vom Fresser und von dem Grimmigen Honig kommt. Dagegen, wer ohne Gott lebt in der Welt, erkennt, daß für ihn, sich selbst verloren, alles verloren heißt. Er nimmt sich zusammen, er verbeißt den Schmerz, er thut der Natur Gewalt an, sucht sich dabei zu zerstreuen, und der Natur auf der andern Seite zu gewähren, was sie auf der einen entbehrt, und so gelingt es ihm, des Schmerzes Meister zu werden, so lange es Gott gefällt. 4. Der Fromme hat keinen Grund, sich selbst und andere nicht in sein Herz sehen zu lassen. Seine Stärke ist in Gott, und so legt er seine Schwäche offen dar. Der Gottlose dagegen hält es für eine Schmach, sich selbst in seiner Schwachheit zu erblicken, und von Andern in ihr erblickt zu werden. Auch innerlich ganz aufgelöst in Schmerz *erheuchelt* er Schmerzlosigkeit, so lange es immer geht.

Welche Stellung zu den Leiden die *richtige* sey, das ergibt sich deutlich aus den *Folgen* beider. Der Fromme, indem er jedes Leid als *Strafe* betrachtet, läßt sich dadurch zur Buße leiten, und gewinnt daraus die Frucht der Gerechtigkeit. Wer dagegen in dem Leiden nur ein Spiel des Zufalls erblickt, raubt sich dadurch allen Segen desselben. Und während er nach

dieser Seite nicht besser wird durch das Leiden, wird er nach einer andern noch schlechter durch dasselbe. Er nimmt sich nur also in sich zusammen, erhebt sich nur also über das Leid, daß er die Einbildung der eignen Würde, Hoheit und Vortrefflichkeit so stark wie möglich aufregt, und in demselben Grade, in dem der Stolz wächst, nimmt die Liebe ab; die Härte ist seine unzertrennliche Begleiterin. So zehrt er also recht eigentlich von seinem eignen Fette und stillt seinen Durst mit dem eignen Herzblute, und es gilt auch hier das: was hülfe es dem Menschen, so er die ganze Welt gewönne, und nähme Schaden an seiner Seele? Dagegen die Ertragung der Leiden im Glauben dient dazu, das Herz von seiner natürlichen Härte zu befreien, es weicher zu machen und der Liebe zu öffnen. Endlich, auch um solchen theuren Preis ist außer Gott nur für kleine Leiden Trost zu finden. Während den Frommen kein Unglück fällen kann, so groß es ist — denn er stärkt sich in Gott, dessen Kraft unendlich — steht der auf sich selbst Gewiesene nur so lange aufrecht, als es das „Schicksal," oder in Wahrheit der, der es sendet, will. Jeden Augenblick kann er in den Abgrund der Verzweiflung herabsinken. Der nie zagte, der des Zagens der Gläubigen spottete, von den „Klagepsalmen" in einem verächtlichen Tone redete, muß dann völlig verzagen. Menschliche Kraft, und wenn auch Alles aufgeboten wird, sie zu stärken, bleibt doch immer eine beschränkte; sie braucht nur den rechten Gegner zu finden, an der verwundbaren Ferse getroffen zu werden, und sie sinkt zusammen, mit der errungenen und erzwungenen Standhaftigkeit geht auch die erheuchelte verloren. Nichts ist mehr geeignet, das Unzureichende jeder menschlichen Kraft für den Kampf wider das Leiden zu zeigen, als die betreffenden Geständnisse König Friedrichs II., der keinen Aufwand scheute, um diese Kraft zu erhöhen, und dessen große und starke Seele gewiß geleistet hat, was auf diesem Gebiete überhaupt geleistet

werden kann. Er sagt u. A. in den Briefen an d'Alembert Th. 12. S. 9 d. W.: „Es ist unangenehm, daß Alle, welche leiden, dem Zeno gradezu widersprechen müssen; da ist keiner von Allen, der nicht eingeständig, daß der Schmerz ein großes Übel ist." S. 12: „Edel ist es, sich über die unangenehmen Vorfälle zu erheben, denen wir ausgesetzt sind, und ein nicht übertriebener Stoizismus ist das einzige Trostmittel des Unglücklichen. — — Sobald sich aber die Gicht, der Stein oder des Phalaris Stier darein mischen, so bezeugt das furchtbare Schreien, welches dem Leidenden entwischt, daß der Schmerz ein sehr wesentliches Übel ist." S. 16: „Wenn uns ein Unglück drückt, welches nur unsere Person betrifft, so setzt die Eigenliebe ihre Ehre darin, diesem Unglücke Standhaftigkeit entgegen zu setzen; sobald wir aber einen Verlust leiden, der auf ewig unersetzlich ist, so bleibt auf dem Grunde von Pandorens Büchse nichts zu unserem Troste übrig, außer allenfalls für einen Greis von meinen Jahren die feste Überzeugung, in kurzem sich bei denen zu befinden, die vor uns hingingen (d. h. im Lande der Vernichtung). Das Herz bekommt eine Wunde; der Stoiker sagt freilich: Du mußt keinen Schmerz fühlen, aber ich fühle ihn wider meinen Willen; er verzehrt, er zerfleischt mich; ein inneres meine Kräfte überwältigendes Gefühl entreißt mir Klagen und vergebliche Seufzer."

Wir sind nicht etwa weitläuftiger gewesen, als es die Sache erforderte: was Hitzig gegen unsern Psalm geltend macht, ist nur ein einzelner Ausläufer des modernen Bewußtseyns, welches sich überhaupt an dem Tone tiefer Klage, der durch die Psalmen hindurchgeht, ärgert. Es erschien daher angemessen, diese Gelegenheit zu benutzen, um ähnlichen Vorwürfen ein für alle Mal die Wurzel abzuschneiden.

Wichtig ist es für die Erklärung, aus dem Psalme selbst näher die Situation zu bestimmen, in welcher der Redende

sich befand. Aus V. 8 und aus V. 9—11 geht hervor, daß er von Feinden schwer bedrängt wurde. Schon aus diesem Grunde erhellt die Verwerflichkeit der Ansicht, nach der die Noth blos in einer leiblichen Krankheit bestanden haben soll. Allerdings finden sich aber Stellen, welche, wie V. 3, nur mit dem höchsten Zwange anders als von Erschöpfung aller körperlichen Kräfte verstanden werden können. Alles erklärt sich vollkommen, sobald man sich die Lage des Redenden so vorstellt: Seine Bedrängniß ging anfangs von äußeren Feinden aus. Allein hieran schloß sich eine weit schwerere andere. Er erblickte in dieser äußeren Noth eine Strafe begangener Sünden, die ihm nun mit Centnerschwere auf die Seele fielen. Er gerieth in einen schweren Kampf, welcher auch seinen Leib ganz matt und elend machte. Endlich machte er seinem gepreßten Herzen durch dies Flehen Luft, und nun folgt auf den tiefsten Klagelaut der triumphirende Ton der Freude. Nun spottet er der äußeren Noth und sieht die Feinde im Geiste schon besiegt. Ganz ohne Grund wollen De Wette und Hitzig, daß der Psalm eine volkliche Beziehung habe, und daß unter dem Bilde eines leidenden Menschen das Israelitische Volk im Exil geschildert werde. Von einer solchen Beziehung findet sich auch nicht die geringste Spur. Wenn De Wette sich auf die große Ähnlichkeit mit volklichen Klagegesängen, wie Klagel. C. 3 beruft, so ist dabei übersehen, daß diese Nationalklagelieder Nachbildungen der Personalklaggesänge waren. Gegen De Wette's Auffassungsweise dieses und ähnlicher Psalmen bemerkt Ewald: „Keine Erklärung solcher Lieder kann irriger seyn, als die, welche die Schilderung tödtlicher Krankheit für bildlich hält, oder was auch damit zusammenhängt, statt der Klage eines Einzelnen darin die Klage eines ganzen Volkes sieht." — Man darf aber auf der andern Seite der Krankheit kein zu großes Gewicht beilegen, sie nicht als ein selbstständiges Leiden fassen. Dagegen spricht

entschieden der zweite Theil. Da der Sänger in diesem nur die triumphirende Zuversicht ausspricht, daß der Herr ihn von seinen Feinden befreien werde, und der Krankheit gar nicht gedenkt, so kann diese nur Folge der feindlichen Bedrängung, Ausfluß der Angst seyn, in die der Sänger durch sie versetzt wurde, so daß in Bezug auf sie das cessante causa gilt. Was gegen die Erkl. von leiblicher Krankheit, das spricht auch gegen die Erkl. Luthers u. A., welche den Ps. auf eine hohe geistliche Anfechtung im letzten Todeskampfe beziehen. „Man soll auch nicht gedenken — sagt Luther — daß alle Christen mit der Angst und schwerem Kreuze, davon dieser Ps. redet, angefochten werden; denn nicht alle mit einerlei Trübsal bewähret werden, wiewohl Gott alle mit vielen und mancherlei Trübsalen und Anfechtungen versucht. — — Er streitet hier mit dem Tode und mit der Höllen, welcher Kampf nicht mit Menschen, auch nicht über zeitlichen noch geistlichen Anfechtungen gehalten wird, sondern inwendig im Geiste, ja außerhalb und über dem Geiste in dem letzten Zagen, da niemand weder höret, siehet noch fühlet, denn allein der Geist, welcher mit unaussprechlichem Seufzen für die Heiligen bittet und sie vertritt." Das „wegen aller meiner Widersacher" in V. 8, und das „weichet von mir alle Übelthäter" in V. 9 ist bei dieser Erkl. ganz unerklärlich.

Da der Ps. nicht den geringsten individuellen Zug enthält, so ist es höchst wahrscheinlich, daß David hier aus der Seele derjenigen heraus redet, welche durch langwierige Anfechtung durch boshafte Feinde bis auf den Tod verwundet sind. Dafür läßt sich vielleicht auch V. 7 und 8 geltend machen, wo die Tiefe des Schmerzes auf eine Weise beschrieben wird, die mehr auf eine gesetzte, als auf eine wirkliche Lage zu führen scheint. Auch in der allertrostlosesten Lage, das will David seinen Kreuzesgefährten zu Herzen führen, soll man nicht verzweifeln, sondern man soll grade die Trostlosigkeit zum Mittel des Trostes machen,

indem man auf sie sich stützend Gott um Hülfe anfleht, der den Seinen stets beisteht, wenn es mit ihnen aufs Äußerste gekommen, so daß die tiefste Tiefe des Elends ein sicherer Vorbote des Heiles, die Nähe des Todes ein Unterpfand drs Lebens ist. Dieser allgemeine Charakter des Ps. wurde schon von Luther erkannt: „Ich halte, es sey hier eine gemeine Lehre und Unterweisung, welche sich auf einen jeglichen Christen, der in solcher Angst stecket, reimet."

Es versteht sich von selbst, daß, was hier zunächst in Bezug auf feindliche Bedrängung gesagt wird, der Sache nach sich ebenso gut auch auf jedes andere Kreuz bezieht. Das Besondere ist das Zufällige, was von der Art, gilt von der Gattung und jeder andern Art derselben. Was die Berleburger Bibel zu dem „weichet von mir alle Übelthäter" bemerkt: „weichet von mir, ihr falschen beängstigenden Anklagen, ihr Zorn und Grimm drohenden Geister und Kräfte, die ihr mir den Tod drohet, und mein freudiges siegendes Leben, als in der Hölle verschlossen gehabt. Ihr seyd die rechten Übelthäter, welche die äußeren Feinde nur abbilden," ist vollkommen richtig, wenn es sich nur nicht als grammatisch historische, sondern als theologische Auslegung geltend macht. Daß die specielle Art des Kreuzes, mit der sich der Ps. zunächst beschäftigt, unter dem N. B. nicht so sehr hervortritt, so daß Viele sich in diese beständigen Klagen über die Bosheit der Feinde nicht zu finden wissen, ist ein mächtiges Zeugniß für die weltumbildende Kraft des Christenthums.

Was die dem Ps. zu Grunde liegende Ansicht betrifft, daß das äußere Leid Strafe der Sünde sey, so kann nichts oberflächlicher seyn, als die Behauptung, diese Ansicht gehöre dem niederen Standpuncte des A. T. an. Sie findet sich grade so auch im N. T., z. B. in den Aussprüchen des Herrn selbst, Joh. 5, 14 und Luc. 5, 20. 13, 1 ff. An der ersten Stelle wird die Krankheit als Sündenstrafe angedroht, an der zweiten als Sün-

denstrafe aufgehoben. An der dritten droht der Herr bei Veranlassung eines schweren Unglücksfalles Allen gleiches Unglück, wenn sie sich nicht bekehren, setzt also voraus, daß das schon verhängte als Strafe der Sünde zu betrachten sey. Wird das Leiden nicht als Strafe betrachtet, so läßt es sich gar nicht mit der göttlichen Gerechtigkeit in Einklang bringen, so verliert es alle gute sittliche Einwirkung, so ist es nicht ferner ein Ruf zur Buße. Ein Irrthum findet nur dann statt, wenn das Leiden statt in Beziehung zur Sünde überhaupt, immer in Beziehung zu einer speciellen Versündigung, zu einem groben Vergehen gesetzt wird, ein Irrthum, den der Herr Joh. 9, 2. 3 als solchen bezeichnet. Weit entfernt also, über den niederen religiösen Standpunct des A. T. die Nase zu rümpfen, sollte man vielmehr der Ermahnung von Muis folgen: „Uns komme nach dem Beispiele Davids, so oft wir von Krankheit oder einem anderen Leiden befallen werden, unsere Sünde zu Sinne, und wir mögen fliehen zu Gottes Barmherzigkeit, nicht wie die Gottlosen, welche, wie ihr Gutes, so auch ihr Uebles eher überall sonst woher ableiten, als von Gott, und daher weder durch dieses zur Buße geführt werden, noch durch jenes zur Dankbarkeit gereizt. Krankheiten oder Unglücksfälle sind nicht nach dem Sinne des Fleisches zu schätzen, sondern des Geistes, und man muß denken, daß Gott, wenn er uns betrübt, sich uns als Söhnen erweist, damit er uns züchtige und besser mache." Vergl. die ausführlicheren Erörterungen in der Abh.: „über die Lehre von der Vergeltung," Beitr. Th. 3. S. 577 ff., und in der Abh.: „über die Glaubenslehre der Ps."

V. 1. שמינית wird von vielen Auslegern für ein musikalisches Instrument genommen und zwar, weil שמיני der achte heißt, für eine Cither mit acht Saiten. Gegen diese Erklärung spricht aber, daß „die achte" unmöglich ein achtsaitiges Instrument bezeichnen kann. Dazu kommt noch, daß

hier und in Psalm 12 das musikalische Instrument noch daneben genannt wird, und ebenso 1. Chron. 18, 21. Das Richtige haben diejenigen getroffen, welche שמינית für eine Bezeichnung der Tonart erklären. Das על ist dann dasjenige, welches gesetzt wird, um das Verhältniß des Besonderen zum Allgemeinen zu bezeichnen, was sein Substrat bildet, über welches es gelegt, und wonach es gemessen und bestimmt wird. Jede nähere Bestimmung wird aber durch unsere mangelhafte Kenntniß der hebr. Musik unmöglich gemacht.

V. 2. O Herr, strafe mich nicht in deinem Zorn und züchtige mich nicht in deinem Grimme. Calvin: „Ich o Herr bekenne zwar, daß ich würdig bin, von dir vernichtet zu werden; aber da ich nicht im Stande seyn würde, deine Strenge zu ertragen, so behandle mich nicht nach Verdienst, sondern verzeihe vielmehr die Sünden, durch welche ich deinen Zorn über mich herbeigeführt habe." Die Ausl. bemerken meist mit De Wette: „Der Leidende bittet nicht um Abwendung, sondern nur um Mäßigung des Unglückes." So schon Luther: „Das siehet er nicht an, ja er will es gerne leiden, daß er gestraft und gezüchtigt werde; sondern das bittet er, daß solches möge in Güte und Barmherzigkeit geschehen, nicht im Zorne und Grimme. — — Darum lehrt uns der Prophet hier, daß zwei Ruthen Gottes sind, eine der Barmherzigkeit und Güte, die andere des Zornes und Grimmes. Also sagt Jerem. in C. 10, 24: Züchtige mich Herr, doch mit Maasse, und nicht in deinem Grimme, auf daß du mich nicht gar aufreibest." Allein daß diese aus unzeitiger Vergleichung der angef. St. des Jeremias geflossene Erkl. unrichtig ist, erhellt daraus, daß der S. im Folgenden immer darum bittet, daß die Züchtigung überhaupt weggenommen werde, und ganz besonders daraus, daß er im zweiten Theile, wo ihm doch nichts anderes zu Theil wird, als warum er gebeten (vergl. das „der Herr

hat gehöret mein Flehen, der Herr nimmt an mein Gebet"), die Zusicherung, nicht etwa einer bloßen Milderung seines Leidens, sondern des gänzlichen Aufhörens desselben erhält. Der Gegensatz ist also nicht der der Züchtigung in Liebe zu der Züchtigung im Zorne, sondern der der liebenden Errettung im Gegensatze gegen die Züchtigung, welche immer von dem Prinzipe des Zornes ausgeht. Der Leidende bittet, daß die Sonne der Gnade endlich, da es mit ihm aufs Äußerste gekommen, da seine Leidensfähigkeit völlig erschöpft ist, hindurchbreche durch das Gewölk des Zornes, durch das sie so lange verdeckt wurde. Während der Gottlose nur unter dem göttlichen Zorne steht, ist der Gerechte, der immer zugleich ein Sünder, auch mitten im Zorne zugleich ein Object der göttlichen Liebe, und diese muß sich manifestiren, sobald die Äußerung des Zornes ihr Werk vollendet hat, und sobald der Leidende bis an die Gränze der Vernichtung geführt worden ist, die nur den Gottlosen treffen kann. Gott fährt nicht sanft mit den Seinen, er brennt, was in ihnen von Sünde noch übrig ist aus durch schwere Leiden, aber er macht es mit ihnen doch immer so, daß sie es ertragen können: wenn er bis auf einen gewissen Punkt gegangen, so kehrt er um, und an die Stelle der verhüllten Gnade (denn im Dienste der Gnade steht auch die Äußerung des Zornes) tritt die offenbare. Daß aber der Leidende zu der Zahl der Gerechten gehört, denen die Verwandlung des Zornes in Gnade gewiß ist, zeigt er eben dadurch, daß er, obgleich er nichts als Zorn fühlt, doch mitten durch die dichte Finsterniß hindurch das Licht der Gnade scheinen sieht. Das vermag nur der, der in einem innigen Verhältniß zu Gott, in lebendigem Glauben steht. Mitten im Elende um Gnade bitten, auf Gnade hoffen, ist ein sicheres Kennzeichen, daß man im Gnadenstande steht, ein sicheres Unterpfand, daß man Gnade zu erwarten hat. Luther: „So lehret uns nun dieser Psalm, wenn irgend einer mit dieser

Anfechtung gequält wird, daß er nirgend Zuflucht haben soll, denn zu dem zornigen Herrn selbst: aber das ist fast schwer und mühsam und ist allenthalben glauben auf Hoffnung, da nichts zu hoffen ist, Röm. 4, 18, und gänzlich wider unmögliche Dinge streben, so viel als das zagende Herz fühlet, da ein solcher jämmerlicher, erbärmlicher Kampf und Streit vorhanden ist. — — Das ist aber wohl zu wissen, daß die, so in solcher Angst stecken, mit ganzem Ernste sich nach der Lehre dieses Psalmes halten sollen, nämlich daß sie nicht zu weit austreten, nicht heulen und schreien, nicht menschlichen Trost suchen sollen; sondern sollen solche schwere Anfechtung ausstehen, und Gottes Hand leiden, und mit dem Propheten hier nirgendhin sich kehren, denn allein zu dem Herrn und sagen: ach Herr, strafe mich nicht nach deinem Zorn und züchtige mich nicht in deinem Grimme. Wo sie mit solcher Klugheit nicht umgehen, so werden sie mit ihrem größten Schaden fallen aus der Hand Gottes, der sie auf diese Weise heilt und reinigt: nemlich wenn sie menschlicherweise Trost suchen und zu irgend einer geringen Creatur Zuflucht haben, wird es ihnen nicht anders gehen. Denn wenn der Thon im Drehen dem Töpfer aus der Hand fällt, da er sich ärger zerschmettert, denn er vorhin war, bis so lange, daß er gar nichts mehr taugt, und ihn der Töpfer als untüchtig ganz und gar hinwegwirft." — תוכיח rügen. Es ist hier aber die Rede von einem sermo realis. Gott rügt des Sängers Schuld durch die Leiden, die er über ihn verhängt. Ungenau ist es, wenn bemerkt wird, daß das Verbum hier gradezu strafen mit der That bedeute, während sonst strafen mit Worten. Das חֵמָה eigentlich „Hitze, Gluth," dann von der Zornesgluth.

V. 3. Sey mir gnädig, o Herr, denn ich bin welk, heile mich Herr, denn meine Gebeine sind erschrocken. Der Sänger wendet, allem Rechten mit Gott entsagend, die Gerechtigkeit seines Leidens aufs tiefste anerkennend, sich allein

an

an die göttliche Barmherzigkeit. Er legt dabei den Satz zu Grunde, daß Gott die Seinen nicht gänzlich zu Grunde gehen lassen könne, und fordert, hierauf gestützt, den Herrn zur Hülfe auf, weil es mit ihm schon aufs Äußerste gekommen. Muis: „er handelt mit Gott, wie mit einem Vater, und setzt ihm seinen Schmerz auseinander, um ihn zur Hülfleistung zu bewegen." Solche kindliche Zuversicht, weit entfernt durch die Überzeugung, daß das Leiden Strafe, ausgeschlossen zu werden, erwächst vielmehr nur auf dem Boden derselben, und wird in gleichem Maaße mit ihr verschwinden. Das אמלל „welk," eigentlich von Pflanzen, kann wegen des Patach nicht Partic. in Pûlal mit weggefallenem ו seyn, sondern nur das Präter., welches, mit hinzuzudenkendem Relativworte, vergl. über das Fehlen desselben Ewald §. 591, die Stelle des Adject. vertritt, eigentl. ich bin, der welk ist. Grade so steht das Präter. z. B. Jes. 28, 16. Daß das heilen hier nicht etwa für retten, helfen im Allgemeinen steht, erhellt aus der Beziehung auf das „ich bin welk und meine Gebeine sind erschrocken." Das heilen kann sich also zunächst nur auf die Beseitigung des Zustandes körperlicher Angegriffenheit beziehen. Das Heilmittel aber ist die Abweisung der Feinde, womit die körperliche Erschöpfung von selbst aufhört. Das: meine Gebeine sind erschrocken, hat Luther trefflich erläutert: „Es ist gewiß, daß denen, die solche Anfechtung leiden, ihre Gebeine am Leibe so erschrecken, daß sie auch nicht thun können, was Gebeine am Leibe thun sollen. Gleichwie wir wiederum sehen, daß die, so ein fröhlich Herz haben, das mit Freuden überschüttet ist, auch starke Gebeine haben, die zu springen geschickt sind, auch den schweren und trägen Leib mit sich zu heben und zu tragen: also daß sie fühlen, wie sich die Freude durch das Gebeine ausbreite, gleich als gösse einer irgend was feuchtes oder nasses über den ganzen Leib, das ihn erquickte, wie Salomo Spchw.

3, 8 sagt: das wird deinem Nabel gesund seyn und deine Gebeine erquicken. Also daß, wo das Herz betrübt und traurig ist, der ganze Leib matt und zerschlagen ist, wiederum, wo das Herz fröhlich ist, der Leib auch desto geschickter und stärker ist. Deshalb spricht der Prophet hier recht: heile mich o Herr, darum daß er auch am Leibe so schwach ist, daß er auf den Beinen nicht stehen kann. So mächtig und gewaltig ist die Kraft dieser Anfechtung, die auch nicht läßt einen Winkel in allen Kräften, den sie nicht erschrecke und zerschlage. — — Der Mensch kann aber Gott nicht lieben, vielweniger ein herzliches Verlangen nach ihm haben, er werde denn mit solcher großer Anfechtung geängstigt, die ihn zwinge und dringe Gottes Trost und Hülfe mit einem starken ernstlichen Schreien des Herzens zu suchen, sonderlich wenn der Mensch tief in den Sünden stecket, und ist sein Leben über ein fauler lässiger Tödter seines Fleisches gewesen."

V. 4. Und meine Seele ist sehr erschrocken, und du, o Herr, wie lange? Die Seele steht den Gebeinen entgegen. Das allg.: ich bin welk, führt der S. zuerst in Bezug auf den Leib weiter aus, dann in Bezug auf die Seele. In dem: wie lange, findet nicht etwa eine Ellipse, sondern eine Aposiopese statt, veranlaßt durch die Heftigkeit der Schmerzes, welche nur abgebrochene Worte hervorkommen läßt. Dieß domine quousque war Calvins Wahlspruch. Selbst die heftigsten Schmerzen seiner Krankheit vermochten nie eine andere Klage von ihm zu erpressen. Luther: „Er bittet nicht allein, daß er mit der Hülfe eile, sondern als einer, der des Verzugs und Harrens ungeduldig ist, klagt er, es sey ihm das Verziehen und Harren fast schwer, sintemal das Harren in allen Bewegungen des Herzens, als in Furcht, Liebe, Hoffnung, Haß und dergleichen fast schwer und verdrüßlich ist, wie Salomo in den Sprüchen C. 13, 12 sagt: die Hoffnung, die verzeucht, ängstet das Herz.

Aber in dieser Anfechtung ist Harren die allerschwerste und härteste Pein."

V. 5. Kehre zurück, o Herr! errette meine Seele! hilf mir um deiner Güte willen! Das „meine Seele" steht auch hier nicht etwa statt des Personalpron. Der Sänger fühlt sich an Leib und Seele so elend, daß er seinen Tod nahe glaubt. Dies erhellt deutlich aus dem folg. V. Die Seele ist aber das Prinzip des Lebens. Luther: „Nicht um meiner Verdienste willen, welche wie gar nichts sie sind, beweiset genugsam und mehr denn zuviel dies Erschrecken über deinen Zorn und die erschrockenen Gebeine und Schwermuth meines Herzens und meiner Seele. Darum so hilf mir um deiner Güte willen, auf daß dir deine Ehre und das Lob deiner Barmherzigkeit bestehe in meiner Errettung ewiglich."

V. 6. Denn nicht im Tode gedenket man dein, in der Hölle wer wird preisen dich? David hatte seinen Gott gebeten, daß er ihn erretten und nicht in Verzweiflung umkommen lassen möge. Zu der Gewährung dieser Bitte sucht er ihn zu bewegen durch die Erinnerung, daß nicht die Todten ihn loben und seine Güte preisen, sondern allein die Lebendigen. Vergl. Ps. 115, 17. 18: „Die Todten loben nicht Gott, und nicht die, welche zum Grabe herabgestiegen, sondern wir loben den Herrn von nun an bis in Ewigkeit." Ps. 88, 11: „Wird wohl im Grabe gelobt werden deine Güte?" Vergl. ferner Ps. 30, 10. Jes. 38, 18. — Nach der gewöhnlichen Auffassung soll hier, daß im Tode des Herrn nicht gedacht und er nicht gepriesen werde, insofern als Grund für die Errettung geltend gemacht werden, als Gott selbst, dem das Lob der Gerechten das lieblichste Opfer ist, daran liegen müsse, sie am Leben zu erhalten. Die Voraussetzung, von der der so gefaßte Grund ausgeht, daß dem Herrn das Lob der Seinigen angenehm sey, ist dem N. T. nicht weniger eigenthümlich als dem alten.

Vergl. z. B. Hebr. 13, 15. So wie der lebendige Gott zu seinem Preise die Menschen geschaffen, so freut er sich, wenn dieser Zweck seiner Schöpfung erfüllt, wenn die Frucht der Lippen dargebracht wird, welche ihn preisen. Der biblische Gott ist von der kalten Gleichgültigkeit und Selbstgenugsamkeit des Stoischen so weit entfernt, wie der Christ von der des Stoikers. Für uns aber erhält dieser Grund erst dann Bedeutung, wenn wir an die Stelle des leiblichen Todes den ewigen setzen, gemäß dem helleren Lichte, welches wir über unsere Zukunft nach dem Tode erhalten haben, und der großen Veränderung, die in Bezug auf diese Zukunft in den Zeiten des N. T. eingetreten; vergl. die Abh. über die Glaubenslehre der Ps., wo auch das Nähere über den Scheol. Dann dürfen auch wir getrost wagen, ihn Gott vorzutragen, und mit Berufung darauf ihn um Abwehr der Anfechtungen zu bitten, welche drohen, uns für ewig den Mund zu seinem Lobe zu verschließen. Der Grund läßt aber auch eine andere Fassung zu: die Bitte um Errettung kann insofern auf die Thatsache, daß man im Tode Gott nicht preise, gegründet werden, als der Preis Gottes des Sängers seligstes Geschäft, seiner beraubt zu werden, für ihn der allerschwerste Verlust ist, und für diese Auffassung spricht das unmittelbar vorhergehende: wegen deiner Liebe, wonach wir einen Grund erwarten müssen, der auf dem Gebiete des Interesses des S. liegt. Es würde der Liebe Gottes widerstreiten, die Seinen ihres höchsten Glückes zu berauben, sie unaussprechlich elend zu machen, indem er vor der Zeit, da das allgemeine menschliche Loos dieß erfordert, ihren Mund zu seinem Lobe verschließt. So gefaßt lassen die Worte einen tiefen und für uns beschämenden Blick in das Herz der Frommen des A. B. thun. Den Preis Gottes für das höchste Glück, für das eigentlich Wesenhafte des Lebens zu halten, dieß nur zu lieben, weil es dazu Gelegenheit gibt, ist der sicherste Beweis der innigsten Verbin-

dung mit Gott. Die Constr. des הוֹדוֹת mit ל erklärt sich aus einer Modification der Bedeutung: jemanden Lob spenden.

V. 7. Der S. zeigt in diesem und dem f. V., daß er nicht umsonst um Errettung seines Lebens gebeten, nicht umsonst sich als einen solchen bezeichnet habe, dem der Tod schon drohe, den Mund zum Lobe Gottes zu verschließen. Verzehrender Kummer nagt an seinem Herzen, und wird ihn bald aufreiben. Ich bin müde von Seufzen, feuchte in jeder Nacht mein Bette, mit meinen Thränen überschütt' ich mein Lager. Das בְּאַנְחָתִי eigentlich: in meinem Seufzen. Das Seufzen ist die Ursache der gänzlichen Erschöpfung. Das ב aber dient häufig zur Bezeichnung des Verhältnisses der Wirkung zur Ursache. Durch meine Thränen mache ich zerfließen mein Lager. Das מסה ist gleichbedeutend mit dem häufiger vorkommenden מסס zerfließen. Calvin: „Diejenigen welche nur mittelmäßig erfahren haben, was es heißt, mit der Furcht des ewigen Todes kämpfen, werden in diesen Worten keine Übertreibung finden."

V. 8. Es verfällt vor Unmuth mein Auge, es altert wegen aller meiner Feinde. Das עָשַׁשׁ einfallen, verfallen, wie hier von dem Auge in Ps. 31, 10, und ebendaselbst auch von der Seele. Völlig unrichtig behaupten Mehrere mein Auge sey hier s. v. a. mein Angesicht, in welcher Bed. das Auge nie vorkommt. Das Auge ist ein Spiegel und ein Gradmesser der Gesundheit, nicht bloß der Seele, sondern auch des Leibes. Durch langwieriges Leiden wird das Auge eingefallen, trüb und matt, wie das eines Greises. Beide Verba sind daher in Bezug auf das Auge vollkommen passend. Das כַּעַס kann hier füglich in seiner gewöhnlichen Bedeutung Unwillen, Unmuth, genommen werden. Es ist nicht nöthig, ihm hier die überall, wo man sie anwenden will, nur willkührlich angenommene Bedeutung Gram bei-

zulegen. Ja die erstere wird durch das entsprechende: wegen meiner Widersacher, empfohlen, wo das ב sich wieder so erklärt, daß die Wirkung als in ihrer Ursache wurzelnd betrachtet wird.

V. 9. David, bemerkt Calvin, nimmt nun gleichsam eine neue Person an. Er verkündet, daß Gott sein Gebet erhört habe, und ermahnt seine Feinde, daß sie abstehen sollen von ihm, der nun wieder Gottes Schützling geworden. Amyraldus: „Jene heftigen Bewegungen, in welchen nach den schwersten und bittersten Klagen und Zeugnissen der menschlichen Schwäche, der Glaube sich plötzlich erhebt, und durch die dargebotene Hoffnung des Heiles das Gemüth erheitert und beruhigt, sind in den Psalmen Davids sehr häufig." Falsch Köster: Der Sänger entsage aus Dankbarkeit der Gemeinschaft mit den Sündern; dagegen spricht schon die Vergleichung dieses Verses mit dem vor., vergl. auch V. 11. — Weichet von mir alle Übelthäter, denn gehört hat der Herr mein Weinen. Die Berleb. Bibel: „Sobald kann die Rechte des Herrn alles ändern und die finstere Erde des Menschen mit den Sonnenstrahlen seiner Liebe anscheinen und erleuchten, die vorher mit dicken Wolken bedeckt, und auch in der Tiefe seines Herzens alles finster war." Zu dem denn bemerkt dies.: „Der Winter ist vergangen, der Regen ist dahin, die Turteltaube läßt sich wieder hören." Die Stimme meines Weinens, mein lautes Weinen. Roberts, orient. illustr. of the sacr. script. S. 316: „Stille Betrübniß ist nicht sehr bekannt im Orient. Daher, wenn die Leute von Kummer sprechen, sagen sie: habe ich nicht gehört die Stimme seiner Klage?" Dem שמע braucht man hier und an ähnlichen Stellen nicht die Bed. erhören zu geben. Wenn Gott das Schreien der Seinigen hört, so erhört er sie auch; will er sie nicht erhören, so wendet er sein Ohr von ihnen ab.

V. 10. Der Herr hat gehöret mein Flehen, der Herr nimmt an mein Gebet. Den Inhalt dieses Gebets ersehen wir aus V. 11, wo der S. dasjenige näher bezeichnet, was ihm in Folge der Erhörung dess. zu Theil werden wird.

V. 11. Es werden beschämt werden und erschrecken gar sehr alle meine Feinde, sie werden zurückkehren, beschämt werden plötzlich. Das: sie werden erschrecken, sieht zurück auf V. 3. 4. Der Schrecken geht von dem S. nach gerechter göttlicher Vergeltung auf diejenigen über, welche ihm denselben bereiteten. Das יבשו kann man erklären durch: „sie werden wiederum beschämt werden," vergl. Ewald S. 631. Allein einen nachdrücklicheren Sinn erhält man, wenn man das: sie werden zurückkehren, hier als für sich stehend auffaßt. David sieht seine rings um ihn herum zum Angriff versammelten Feinde auf einmal feige weichen. Dafür spricht die Vergleichung des: „weichet von mir" in V. 9; noch mehr aber das: „kehre zurück o Herr!" in V. 5. Das Zurückkehren des Herrn und das Zurückkehren der Feinde verhalten sich zu einander wie Ursache und Wirkung.

Psalm 7.

Der Sänger bittet den Herrn um Hülfe gegen seine grausamen und blutgierigen Verfolger, V. 2. 3. Er betheuert, daß er ihnen keine Veranlassung zu ihrem Hasse gegeben habe, V. 4—6. Im Vertrauen auf diese Unschuld fordert er den Herrn zum Beistand auf und zum Gerichte zwischen ihm und seinen Feinden, V. 7—10. Gottes Gerechtigkeit gewährt ihm die Hoffnung, daß diese Entscheidung und der Untergang seiner Feinde nahe ist, V. 11—14, von deren Erfüllung er die innere Gewißheit erhält, so daß er mit Dank für die gewährte Errettung schließen kann, V. 15—18.

V. 1—6 tragen den Charakter der Vorhalle, und erst mit V. 7 eröffnet sich uns der Eingang in das eigentliche Gebäude des Ps. Dieß ist in drei Abtheilungen von gleichem Umfange eingetheilt, drei Strophen, jede von vier Versen, die erste, die der Bitte, die hier weit voller tönt, und einen weit ernsteren und gewichtigeren Charakter trägt, wie die im Eingange ausgesprochene, weil sie sich nun nach dem in V. 4—6 gelegten Grunde auf Gottes Gerechtigkeit stützen kann, die denjenigen nie vergebens bitten läßt, der sie anzusprechen berechtigt ist, dann die Strophe der Hoffnung, die, so wie die Bitte auf Gottes Gerechtigkeit gegründet ist, so aus der lebendigen Überzeugung von ihr hervorwächst, endlich die Strophe der Zuversicht, auf der innerlich erhaltenen Zusicherung der Erhörung beruhend, und die Errettung als eine schon gewährte preisend, von der zweiten sich durch das: siehe, zu Anfang unterscheidend, und ebenso auch durch die Präter. in V. 15 und 18. Der innere Charakter der beiden ersten Strophen, daß sie nur die Präliminarien enthalten, prägt sich ab im Verhältniß ihrer Länge zu der Länge derjenigen Strophen, welche den eigentlichen Kern des Psalmes bilden. Sie sind gleichsam die Stufen, auf denen man zu ihm emporsteigt. Dieß tritt noch bestimmter hervor, wenn man auch die Überschrift mit in das Gebiet des Psalmes selbst hineinzieht, wozu man durch ihren eigenthümlichen Charakter, ihre unverkennbare poetische Beschaffenheit, besondere Berechtigung erhält. Dann erhalten wir das Schema 1. 2. 3. 4.4.4. Wie das eigentliche Gebäude, so zerfällt dann auch die Vorhalle in drei Theile, Veranlassung und Inhalt, vorläufige Bitte, Beseitigung des Hindernisses ihrer Erfüllung. Das eigentliche Gebäude (zwölf Verse) hat das Doppelte des Umfanges der Vorhalle (sechs Verse).

Zur näheren Bestimmung der Situation in Davids Leben müssen wir die Überschrift untersuchen. Das על־דברי wird

in derselben gewöhnlich in der Bedeutung wegen, in Bezug auf genommen. Allein diese Erklärung ist offenbar falsch, richtig dagegen die andere: wegen der Reden, veranlaßt durch die Verläumdungen. Dafür entscheidet schon ein sprachlicher Grund. In der Bedeutung wegen kommt immer nur das על-דבר vor, nie על-דברי. Die St., welche Gesenius für die Bed. wegen anführt, außer der unsrigen Deut. 4, 21. Jerem. 14, 1. 7, 22 halten eine nähere Prüfung nicht aus, vielmehr ergibt eine solche, daß das דברים in ihnen allen Reden oder Worte bedeutet. Zu Deut. 4, 21: der Herr zürnte auf mich על דבריכם, wegen eurer Reden, ist Num. 20, 3—5 zu vergleichen, wo die Reden des Volkes angeführt werden, durch welche die Glaubenskraft Mose's gebrochen wurde. Jerem. 14, 1 ist zu übersetzen: „es ward das Wort des Herrn an Jeremias wegen der Worte der Dürre." Die Worte der Dürre, das Gebet, welches Jeremias wegen der Dürre emporsandte, und auf das sich das Wort des Herrn bezieht, folgen in V. 2—9, das Wort des Herrn erst in V. 10 ff. Erklärt man: wegen der Dürre, so erscheint die Überschrift, welche 1. Worte der Dürre ankündigt, und 2. die Antwort des Herrn auf diese Worte, nicht als passend, die deßhalb auch von Hitzig in seiner hastigen Weise für unächt erklärt wird. In Jerem. 7, 22 endlich ist zu erklären: „Ich habe ihnen nicht geboten über Worte des Brandopfers und Schlachtopfers." Worte des Opfers sind Worte, welche das Opfer betreffen, so viel als: ich habe ihnen keine Befehle ertheilt, beruhend auf, oder bestehend in Worten über das Opfer. Die Richtigkeit dieser Erklärung erhellt aus dem Gegensatze V. 23: „sondern dieses Wort habe ich ihnen geboten;" das דבר muß ja im vor. Verse nothwendig in der Bedeutung genommen werden, in der es hier vorkommt. Auch die Alex. übersetzen an unserer Stelle: ὑπὲρ τῶν λόγων χουσί. Was aber besonders für diese Erklärung entscheidet, ist,

daß David V. 4—6 sich mit den stärksten Betheurungen grade gegen Verläumdungen vertheidigt. Aus dieser Vertheidigung sehen wir auch, worin die Beschuldigung bestand. Man hatte ihn verläumdet, Saul nach dem Leben getrachtet und überhaupt Gutes mit Bösem vergolten zu haben. — Es kommt nun ferner darauf an, zu bestimmen, wer Kusch, der Benjaminite ist, dessen verläumderische Beschuldigungen gegen David ihn zur Abfassung dieses Ps. veranlaßten. Nach der jetzt gangbaren Annahme soll ein Benjaminitisches Individuum Namens Kusch durch seine Verläumdungen den Haß Davids gegen Saul von neuem aufgeregt, und bewirkt haben, daß David sich von neuem beständiger Todesgefahr ausgesetzt sah. Daß nun solche Verläumder und Zwischenträger in dem Handel Sauls mit David geschäftig waren, ersehen wir aus 1. Sam. 24, 10, wo David zu Saul: „warum hörst du auf die Worte der Menschen, welche sprechen: siehe David suchet dein Unglück," und aus 1. Sam. 26, 19: „wenn Menschensöhne dich wider mich reizten" u. s. w. Allein auffallen muß es, daß eines Kusch in unseren verhältnißmäßig so reichhaltigen historischen Nachrichten über dieß Verhältniß gar nicht gedacht wird, wenn die Rolle, die er spielte, eine so bedeutende war, daß David durch ihn zur Abfassung dieses Psalmes veranlaßt wurde, und seinen Namen in der Überschrift desselben verewigt hatte, die aus formellen Gründen (dem Ps. fehlt ein Glied, wenn man sie hinwegdenkt), nach ihrem inneren Charakter, und nach der unläugbaren Thatsache, daß Habakuk sich schon in einer Weise auf sie bezieht, welche voraussetzt, daß sie damals schon als integrirender Bestandtheil des Psalmes galt, von David selbst herrühren muß. Auffallen muß es ferner, daß die Worte des Kusch nach V. 4—6 gar nicht sich auf irgend ein specielles erdichtetes Factum, eine neue Verläumdung beziehen, durch welche er etwa das Zornesfeuer Sauls von neuem angeschürt hätte (die Worte des Kusch

erscheinen als die bewirkende Ursache der Verfolgungen), vielmehr nur ganz im Allgemeinen die Behauptung aussprechen, daß David Saul nachstelle, eine Behauptung, die von Anfang an in Sauls Munde war, vergl. 1. Sam. 22, 7. 13. Man sieht nicht recht, wie ein Individuum Namens Kusch dadurch, daß es zu den vielen Lästerzungen, die diese Behauptung nachsprachen, um sich bei ihrem Brodherrn beliebt zu machen, auch die seinige fügte, David in solche Bewegung setzen konnte, sieht nicht, warum er grade ihn aus der Masse herausgriff, sieht nicht, warum er sich nicht lieber an die Worte Sauls selbst hielt. Andere dagegen betrachten den Namen Kusch als einen symbolischen: David soll dens. seinem Feinde wegen seiner schwarzen, keine Änderung zum Besseren zulassenden Bosheit beigelegt haben. So beinahe alle jüdischen Ausl., mit Ausnahme Abenesra's, der schon die jetzt gangbare Meinung hat, so auch Luther, welcher übersetzt; „von wegen der Worte des Mohren" und bemerkt: „er heißt ihn einen Mohren seiner unverschämten Sitten halber, als an dem nichts Gutes und Rechtschaffenes war. Wie wir denn gemeiniglich einen Bösewicht und falschen Menschen schwarz nennen, wie der Poet sagt: er ist schwarz du Römer, hüte dich vor ihm. Wie wir auch wiederum einen weiß nennen, der da rechtschaffen und aufrichtig mit den Leuten handelt, der ein Herz hat, das da ohne Neid ist. Darum sagen sie, David habe seinen rechten Namen gerne ausgelassen, und habe ihm einen neuen Namen nach Art seiner Sitten und seines verkehrten Herzens gegeben." Diese Auffassung hat einen Anhalt in zwei prophetischen Stellen, Jerem. 13, 23: „wird wohl der Kuschäer wandeln seine Haut und der Pardel seine Flecken? Könnet auch ihr wohl gutthun, ihr, gewöhnet zum Bösen," und Am. 9. 7: „seyd nicht wie die Söhne der Kuschäer ihr mir, Söhne Israels, spricht der Herr," Chr. Ben. Michaelis: welche die Haut nicht wandeln, wie auch ihr die Sitten

nicht wandelt. Ich habe Mohren gewaschen, die nicht weiß werden. (Rosenm. und Ewald anders, aber die Vergl. der St. des Jerem. bestätigt den höchst passenden Sinn.) Dann wird diese Auffassung ausnehmend begünstigt durch den Charakter der Überschriften der Davidischen Psalmen, in denen sich eine große Vorliebe für das Räthselhafte zeigt, vergl. z. B. Ps. 9. 22. 53. 57. 60, wo sich ebenfalls solche räthselhafte Bezeichnungen des Inhalts finden, Stellen, welche zugleich zeigen, daß man nur in der Vorliebe für das Räthselhafte den Grund suchen darf, daß David hier seinen Gegner nicht mit dem gewöhnlichen Namen nennt. Diejenigen nun, welche dieser Auffassung folgen, sind wieder getheilt in Bezug auf die Person, welche David gemeint haben soll. Die jüd. Ausl. denken alle an Saul, Luther u. A. dagegen an Simei, vergl. dessen Vorwürfe in 2. Sam. 16, 11. Die letztere Annahme ist aus vielen Gründen verwerflich, von denen wir als hinreichend nur den einen anführen wollen, daß David in der Absalomischen Zeit nicht bitten konnte: „rette mich von allen meinen Verfolgern," wie er hier in V. 2 thut. Damals hatte er es nicht mit Verfolgern, sondern mit Empörern zu thun. Bei der Beziehung auf Saul läßt sich noch ein besonderer Grund nachweisen, welcher den Sänger wahrscheinlich bei der Wahl der symbolischen Bezeichnung seines Feindes leitete. Saul war nach 1. Sam. 9, 1 ein Sohn des Kisch, und auf diesen seinen Vaternamen spielt David an. Da es sich blos um eine Anspielung handelt, so macht es gar nichts aus, daß das Kisch mit ק geschrieben wird, um so weniger, da die beiden dem Schalle nach verwandten Buchstaben nicht selten verwechselt werden, vergl. Gesen. u. כ.

Aus den bisherigen Untersuchungen haben wir das Resultat gewonnen, daß der Ps. in die Zeit der Saulischen Verfolgung gehört. In der Bestimmung des Zeitpunktes innerhalb dieses Zeitraumes kann uns V. 5 leiten. Dort wird ange-

spielt auf die Thatsache, daß David die ihm dargebotene Gelegenheit seinen Verfolger zu tödten nicht benutzte. Nach der Geschichte bot sich David diese Gelegeheit zweimal dar, 1. Sam. 24 und 26. Hier kann nur die frühere Begebenheit gemeint seyn. Denn nach dem zweiten Ereigniß begab sich David sogleich in das Land der Philister. 1. Sam. 27, 4: „Und es ward Saul angezeigt, daß David geflohen nach Gath, und er fuhr nicht fort ihn zu suchen." Hier aber schwebt David noch in der allerdringendsten Lebensgefahr. Die aus unserem Psalm gewonnene Thatsache, daß David vor dem Ende seiner Verfolgungen Saul schon einmal in seiner Gewalt hatte, ist für die Beurtheilung des Verhältnisses von 1. Sam. 24 und 26 wichtig. Hitzigs Ansicht, welcher behauptet, beiden Berichten liege nur eine Thatsache zu Grunde, und den in C. 24 als den wunderbareren verwirft, wird dadurch ganz zurückgewiesen.

Luther bemerkt: „Ob er wohl diesen Ps. nach der Anfechtung gesungen hat, daß man dafür achten mag, wie er nun, durch das Ende und Ausgang dieser seiner Anfechtung gelehrt, denen, die in Trübsal stecken, einen Trost, und denen, so die frommen Herzen anfechten und verfolgen, Gottes Zorn vorhalte, und also andere mit seinem und seiner Widersacher Fährlichkeit und Schaden lehren will: so ist es doch zu glauben, daß er mitten in diesem Handel solches bedacht hat, welches er hernach durch diesen Psalm an Tag gäbe. Denn er hat nie an Gott verzweifelt, darum hat er wohl gewußt, daß es also würde hinausgehen, daß solch Unglück über seine Feinde und Widersacher kommen würde." Das Richtige an dieser Ansicht ist die Erkenntniß, daß auch hier, wie in allen Psalmen, die zunächst einen subjectiven Ausgangspunkt haben, zugleich eine Beziehung auf das Allgemeine stattfindet, der Psalm nicht blos etwa erst später in Beziehung zu der Gemeinde gesetzt, sondern von Anfang an mit für sie bestimmt worden ist. Luther verfällt aber auf das

andere Extrem, indem er die Bedeutung des Psalmes für den Sänger selbst ganz vernichtet. Zu der Annahme, daß David den Ps. erst nach dem Ende der Saulischen Verfolgungen verfaßt und sich nur zum Besten der Gemeinde in jene Zeiten hineinversetzt habe, ist kein Grund vorhanden, und doch muß diese Annahme als die ferner liegende sich durch Gründe legitimiren können.

De Wette ist geneigt, die Davidische Abfassung des Psalmes und seinen individuellen Character ganz zu läugnen, und ihn in die große Classe der Klagpsalmen zu versetzen. Dagegen spricht aber 1. die Überschrift, für deren Ursprünglichkeit die schon früher angeführten Gründe sprechen. 2. Die unläugbare ganz specielle Beziehung auf Davids Verhältniß zu Saul, in V. 5, nicht zu gedenken der schon keineswegs unwichtigen allgemeinen Übereinstimmung der Situation: hier wie dort ein boshafter Verfolger, der einem Schuldlosen nach dem Leben trachtet, unter dem Vorwande, daß er gegen ihn Böses im Sinne geführt. 3. Die Übereinstimmung mehrerer Äußerungen Davids, welche die historischen Bücher aus jenem Zeitraume berichten, mit Stellen unseres Ps. vergl. z. B. mit V. 2: „errette mich von allen meinen Verfolgern," 1. Sam. 24, 15: „gegen wen zieht aus der König Israels, wen verfolgst du? gegen einen todten Hund, gegen einen Floh," 26, 20: „wie verfolgt wird das Rebhuhn auf den Bergen;" mit V. 4: „o Herr mein Gott, wenn ich dieß gethan, wenn Unrecht ist in meinen Händen," 1. Sam. 24, 12, wo David zu Saul: „siehe daß nicht in meiner Hand Böses und Vergehen ist;" mit V. 9: „richte mich, o Herr, nach meiner Gerechtigkeit und Unschuld," und V. 12: „Gott richtet den Gerechten und Gott zürnet immerfort," 1. Sam. 24, 13: „richten wird der Herr zwischen mir und zwischen dir, und es rächt mich der Herr an dir," und V. 16: „und der Herr ist Richter und richtet zwischen mir und zwischen dir und er

sehe und streite meinen Streit und richte mich aus deiner Hand;" mit V. 17: „es kehret zurück sein Leid auf sein Haupt," 1. Sam. 25, 39, wo David, nachdem er die Nachricht von Nabals Tode bekommen: „das Böse Nabals hat gekehrt der Herr auf sein Haupt," את רעת נבל השיב יהוה בראשו. Alle diese übereinstimmenden Äußerungen Davids gehören genau dem Zeitpunkte an, in welchen die Abfassung dieses Ps. fällt.

Ein doppeltes didactisches Element tritt in dem Psalme besonders hervor. Er lehrt 1. es sey in feindlicher Bedrängung die unerläßliche Bedingung der göttlichen Hülfe, daß man reine Hände zu Gott emporheben könne, und 2. daß, wo diese Bedingung vorhanden sey, die göttliche Gerechtigkeit die unbedingte Sicherheit der Errettung gewähre.

V. 1. Ein Lied: Verirrung, von David, welches er sang dem Herrn wegen der Worte des Mohren, aus Benjamin. Es bleibt uns hier nur das שגיון zu erläutern übrig. So viel ist gewiß, daß man bei dem häufigen Vorkommen der Wurzel שגה im Hebr. durchaus nicht berechtigt ist, aus unsicherer Vergleichung der verwandten Dialecte eine Erklärung zu entnehmen. Von vornherein verwerflich also sind die gangbaren Erklärungen nach dem Syr. durch carmen, und nach dem Arab. durch Trauerlied. Die letztere Beziehung paßt noch dazu nicht für den Inhalt von unserem Psalm und von Hab. 3, wo in der Überschrift dasselbe Wort sich findet, außerdem nirgends. Denn die Klage und der Schmerz sind an beiden Orten durchaus nicht vorherrschend. Die allg. Bedeutung Gedicht ist bei Habakuk gar nicht zulässig. Als musikalische Bezeichnung kann man das שגיון mit den Meisten, die mit Recht auf den Hebr. Sprachgebrauch zurückgehen, nicht füglich nehmen. Denn dann erklärt es sich schwerlich, daß es grade nur in der Überschrift dieses einzigen Psalmes

vorkommt. Das שגה heißt immer irren im physischen und moralischen Sinne, nie an und für sich, was Claus fälschlich als Grundbedeutung annimmt, trunken seyn. Davon abgeleitet wäre שגיון (vergl. über die Form Ewald S. 246), Irrung, Irrthum. Nach dem concisen Style der Überschriften kann nun sehr wohl ein Lied so bezeichnet werden, welches die Verirrungen und Vergehungen des Gottlosen betrifft, um so mehr, da eine nähere Bestimmung durch das folg. שר gegeben wird, in dem das שיר verborgen ist, Verirrung, welche sang, s. v. a. ein Lied über die Verirrung, welches sang. Eine Erklärung des concisen Ausdruckes findet sich bei dem auf unsere Überschrift anspielenden Habakuk. Er bezeichnet seinen Gesang als עַל־שִׁגְיֹנוֹת: Gebet Habakuks des Propheten über die Verirrungen oder Vergehungen. Mit den Vergehungen der Feinde beschäftigt sich das ganze dritte Cap. Wider diese sucht die Gemeinde Gottes Hülfe und spricht die Zuversicht derselben aus. So wird also durch diese Worte durchaus der Hauptinhalt des Psalmes angegeben. Merkwürdig ist, daß grade das Verbum שגה in der Anrede Sauls an David 1. Sam. 26, 21 vorkommt: siehe ich habe thöricht gehandelt und mich verirrt gar sehr, ואשגה הרבה מאוד, eine St., welche zugleich diejenigen zurückweist, welche behaupten möchten, daß das שגיון zur Bezeichnung von Vergehungen, wie die Sauls gegen David zu gelinde sey. Vergl. dag. auch Ps. 119, 21. 118. So bestätigt sich uns auch hier die Wahrnehmung, daß die dunkeln und schwierigen Wörter der Überschriften sich in der Regel auf den Inhalt beziehen, und daß man den Schlüssel zu ihrem Verständniß besitzt, sobald man dieß erkannt hat. Auf den Inhalt bezog übrigens schon Luther das Wort, irrte aber in der Bestimmung seiner Bed.: die Unschuld Davids, davon er sang dem Herrn wegen der Worte des Mohren.

V. 2.

V. 2. O Herr mein Gott, auf dich vertraue ich, hilf mir von allen meinen Verfolgern und errette mich. Calvin: „Dies ist die wahre Beweisung unseres Glaubens, wenn wir auch im höchsten Unglück nicht aufhören, auf Gott zu trauen. Hieraus schließen wir auch, daß unseren Gebeten die Thüre verschlossen ist, wenn wir sie nicht mit den Schlüsseln des Vertrauens öffnen. Auch ist es nicht etwa überflüssig, daß er den Herrn seinen Gott nennt, sondern er setzt dies wie einen Damm den Wellen der Versuchungen entgegen, damit sie nicht seinen Glauben überfluthen." Berleb. Bibel: „Wenn wir Gott die Ehre thun, und keine Stützen neben ihm suchen, worauf wir uns mit verlassen können, so zeigt er uns und läßt uns erfahren, daß wir auch keines anderen noch fremden bedürfen, sondern daß er uns übrig genugsam sey." Das: von allen meinen Feinden, zeigt die Größe der Noth und Gefahr, die Nothwendigkeit der rettenden Thätigkeit Gottes.

V. 3. Daß er nicht zerreiße, wie ein Löwe, meine Seele, zermalmend sonder Erretter. In dem vorigen Verse war von vielen Verfolgern die Rede, in diesem spricht David nur von einem. Die Ausleger haben dies meistens also vereinigt, daß sie unter den mehreren diejenigen verstehen, die David bei Saul verläumdeten, und deren dieser sich bediente, um ihn zu verfolgen; unter dem einen Feind aber Saul, von dem alle Verfolgung ausging, und der eigentlich der einzige Feind Davids war, weil alle anderen nur in seinem Auftrage handelten. Allein da wir dieselbe Erscheinung auch sonst finden, wo an eine solche Lösung nicht gedacht werden kann, so ist es weit angemessener, den Singular aus einer Personification zu erklären. Die Gesammtheit seiner Feinde stellt sich David als eine Person, als die des Gottlosen und Übelthäters dar. Diese zunächst ideale Person wurde freilich hier durch Saul repräsentirt. Das meine Seele, weil es David ans

Leben ging. Das Gleichniß von dem Löwen, der grausam ein wehrloses Schaaf zerreißt, soll Gott, den einzigen Retter, der überhaupt vorhanden ist, zur Hülfe um so geneigter machen. Zerreißend und es ist kein Retter, ohne daß ein Retter da sey. Das פרק steht hier in seiner gewöhnlichen Bedeutung zerreißen.

V. 4. Weil Gott nicht ohne seinen Zorn zu erregen zur Vertheidigung einer ungerechten Sache angerufen werden darf, so betheuert David, ehe er in der Bitte fortfährt, seine Unschuld. Die Apodosis folgt in V. 6. O Herr, mein Gott, wenn ich dieses gethan, wenn Unrecht ist in meinen Händen. Dieses nach den meisten Auslegern: dasjenige, was mir von meinen Feinden vorgeworfen wird und weswegen ich von Saul verfolgt werde. Ven.: hoc quod mihi impingitur, et in vulgus notum est. Andere verstehen unter dem „dieses" die Verbrechen, deren Erwähnung gleich nachfolgt. Für die Sache ist beides gleich: die öffentlich bekannte Beschuldigung Davids ist dieselbe, deren im Folgenden gedacht wird. Die erstere Auffassung ist aber die natürlichere. Den Händen wird das Verbrechen beigelegt, weil sie bei der Ausführung desselben als Werkzeug dienen, und damit befleckt werden. Ebenso Reinheit der Hände nicht selten für Unschuld überhaupt.

V. 5. Wenn ich schenkte dem mir Befreundeten Böses, oder beraubte den ohne Ursache mich Befeindenden. Das שלמי wird von den meisten Ausl. übersetzt durch: mein Befriedeter und Befreundeter, Luther: „denen so friedlich mit mir lebten," s. v. a. איש שלומי Ps. 41, 10. Nach dieser Erklärung würde David sich zuerst von dem Verbrechen der verletzten Dankbarkeit und Freundschaft reinigen, wie Sauls Anhänger das ihm verläumderischerweise Schuld gegebene Attentat bezeichneten; dann von Rachsucht gegen einen, der ihn ohne Ursache befeindete, was Saul der Wirklichkeit nach that.

Oder auch: David theilt das Unrecht, das er möglicherweise begangen und wodurch er sich der göttlichen Hülfe unwürdig gemacht haben könnte, in zwei Hälften, 1. Unrecht gegen Saul in der Zeit, da dieser noch in gutem Vernehmen mit ihm stand — auf diesem Gebiete bewegten sich besonders die Vorwürfe Sauls; er gründete seine Verfolgung darauf, daß David ihm nachgestellt. 2. Ein rachsüchtiges Verfahren gegen ihn während der Zeit seiner ungerechten Verfolgung. Anders faßten aber die älteren Übersetzer, namentl. LXX., Vulg., Syr. das Wort, nämlich als gleichbedeutend mit משלמי, „ein mir Vergeltender," vergl. Ps. 38, 21. 35, 12. Das Glied ist dann dem folgenden vollkommen parallel: wenn ich vergolten habe dem, der mir Böses erstattete, und beraubt den, der mich ohne Ursache befeindete. Bedenklich ist bei dieser Erkl. schon das, daß das שלם die Bed. vergelten nie in Kal, sondern immer in Pi. hat, ein Grund, der freilich einigermaßen dadurch aufgewogen wird, daß das Verbum auch in der Bed. befriedet, befreundet seyn, die von שלום entlehnt zu seyn scheint, sonst nicht vorkommt; ferner daß bei David im Verhältniß zu Saul von Vergeltung nicht füglich die Rede seyn kann. Entscheidend aber ist der Grund, daß die Bed. vergelten, welche nach dieser Erkl. dem גמל beigelegt wird, diesem Verbum nicht zukommt. Kann man es nur durch schenken erklären, so muß das רע nothwendig zu dem גמלתי gehören, und dann fällt die Erkl. des שלמי durch משלמי von selbst weg. Hitzig freilich übersetzt: wenn ich dem, der mir's vergilt, Böses zufügte. Allein die Annahme, daß das Suff. zu ergänzen sey, ist offenbar hart.*) Das חלץ

*) Das גמל heißt im Arab. (جمل) pulcher tam corpore, quam moribus, elegans, decorus fuit, in der zweiten Conj. bonum pulchrumque et bene atque eleganter fecit, in der dritten pulchre benigneque et humaniter egit, also schön seyn, schön machen und handeln, und schön thun. Alle zahlreichen Derivata sind im Arabischen auf die Grundbedeutung leicht zurück-

„ausziehen," speciell von der Beraubung des getödteten Feindes, synon. mit: die חליצה jemandes nehmen in 2. Sam. 2, 21. Richt. 14, 19. David spielt hier an auf sein Verfahren gegen Saul, als die beste Widerlegung der gegen ihn ausgestreuten Verläumdungen. Zum Zeichen, daß es in seiner Macht stehe, ihn zu tödten und ihm die Rüstung zu nehmen, hatte er ihm den Rockzipfel abgeschnitten. Übrigens spricht David die Betheurung seiner Unschuld ganz allgemein aus, obgleich er sein Bezeigen gegen Saul dabei in der Absicht vor Augen hat, den

---

zuführten. Auch im Hebr. heißt das V. zuerst gut, schön seyn; in dieser Bed. kommt es vor bei Jes. 18, 5: בֹּסֶר גְּמֵל, omphaces maturescentes, gut werdende Trauben, und von ihr ist das גָּמָל Kameel abgeleitet, wie das Arab. جمل dieß zeigt, camelus, sc. pleniore adultus robore. Dann gut, schön machen; so Num. 17, 23: „und er machte Mandeln gut," für er brachte sie zur Reife; eben dahin gehört auch das גמל, wo es vom Entwöhnen der Kinder steht, was als ein Versetzen in einen vollkommneren Zustand betrachtet wird, daher schon im patriarchalischen Zeitalter der Tag der Entwöhnung festlich begangen wurde, vergl. Gen. 21, 8: „und Abraham machte ein großes Gastmahl an dem Tage, da Isaak entwöhnt wurde," eine Ansicht, von der aus es sich auch erklärt, daß grade an diesem Tage des neidischen Ismael Spottsucht zu einem groben Ausbruche kam. Endlich, gut, schön sich zeigen oder handeln, schenken. Diese letztere Bedeutung ist auch da beizubehalten, wo das גמל vom Bösen steht, es findet in solchen St. immer ein stillschweigender Gegensatz statt gegen das Gute, welches hätte geschenkt werden sollen. Besonders merkwürdig ist hier 1. Sam. 24, 18, wo Saul zu David: „du hast mir das Gute geschenkt, und ich habe dir das Böse geschenkt," für ich, der ich dir ebenfalls das Gute hätte schenken sollen, habe dir statt dessen eine böse Gabe dargereicht. Vgl. auch Gen. 50, 15. 17. 2. Chron. 20, 11. Jes. 3, 9. Auf der rechten Spur war schon Gousset, welcher bemerkt: fateor in malis saepe addi vocem distinguentem, ut רעה etc., unde colligo, ex primigenia radicis indole non esse sic ambiguum ejus usum in utramque patrem, sed magis propendere in bonam. — — Cum על de bono tantum dicitur, non de malo, nisi 2. Chron. 20, 11, sed ironicum est, et ideo ad significationem de bono reducitur, cum per figuram tantum fiat malum. Item Jo. 4, 4 eadem ironia locum habet, ut patet ex antithesi subjecta. Aber er hat die rechte Spur nicht bis zu Ende verfolgt, und den neueren Lexicographen hat sie sich ganz entzogen.

ihm speciell in Bezug auf diesen gemachten Vorwurf zurückzuweisen. Er zeigt hiedurch, daß sein Betragen gegen Saul nicht etwas Einzelnes, sondern ein in seiner ganzen Gesinnung und Handlungsweise wurzelndes war. „Habe ich je Böses mit Bösem vergolten, wie ihr es mir in Bezug auf Saul vorwerft, um so ungerechter, da ich grade gegen ihn mich ganz anders gezeigt habe" u. s. w. In Bezug auf die hier sich kundgebende Gesinnung bemerkt Calvin: „Wenn jemand nicht allein das empfangene Unrecht nicht vergilt, sondern auch den Bösen durch Wohlthun zu überwinden strebt, so giebt er einen wahren Beweis göttlicher Tugend und erweist sich auf diese Weise als eines von Gottes Kindern, weil nur von dem Geiste der Kindschaft eine solche Lindigkeit ausgeht." Luther: „Dies merke auch gar eben, daß David einen evangelischen Grad der Gerechtigkeit hier erzeiget und beweiset. Denn Arges mit Argem vergelten, dünket das Fleisch und den alten Adam recht und gut seyn. Aber es ist auch in Mose's Gesetz verboten, es sey denn daß es von der Obrigkeit geschehe, nicht aus eigner Gewalt und Frevel." Diesen evangelischen Grad der Gerechtigkeit will De Wette dem A. T. nicht gönnen. Es erscheint ihm als undenkbar, daß es hier als ein schweres Verbrechen bezeichnet werden sollte, Böses mit Bösem zu vergelten. Er will daher den Sinn so fassen: „that ich dem, der jetzt mich befeindet, Unrecht? nein, er befeindet mich ohne Grund." Allein was hilft es, „den evangelischen Grad der Gerechtigkeit" aus dem Psalme wegzutilgen, da er doch aus der Geschichte nicht ausgetilgt werden kann? Gesteht doch selbst Saul dem Sänger zu, was De Wette ihm absprechen will! Er spricht zu ihm in 1. Sam. 24, 20: „und wenn ein Mann findet seinen Feind und ihn führet auf guten Weg, so wird der Herr ihm vergelten, und so wird er dir Gutes vergelten für diesen Tag, was du mir gethan." Jene Auffassung von De Wette beruht aber auf der

sprachwidrigen Erkl. des חלץ durch Unrecht zufügen. Kann es nur heißen ausziehen, so kann nicht die Rede seyn von einem Unrechte, welches der Verfolgung vorangegangen. Ausziehen, spoliiren kann man nur den erschlagenen Feind, und wenn er erst erschlagen ist, so gibt sich das Verfolgen von selbst.

V. 6. Apodosis: wenn ich dieß gethan habe: so möge der Feind verfolgen meine Seele und erreichen und zertreten am Boden mein Leben und meine Ehre im Staube wohnen lassen. Der S. hatte in V. 2. 3 um Errettung seines Lebens von allen seinen Verfolgern gebeten. Hier erbietet er sich feierlich zum Verluste desselben, ja wünscht denselben über sich herbei, und entsagt jedem Anspruche auf die göttliche Errettung, wenn die Seele, welche die Feinde ihm rauben wollten, eine schuldbeladene seyn sollte. Das innigste Bewußtseyn der Unschuld, und zugleich der tiefste Abscheu vor der Schuld tritt uns hier entgegen. Der Ausspruch hat hohe paränetische Bedeutung. Er ruft nachdrücklicher wie jede directe Ermahnung den Bedrängten zu, daß sie nur grade so viel Antheil an der göttlichen Hülfe haben, als sie sich von Verschuldung frei hielten, er fordert sie auf, daß sie vor allem in sich gehen, vor Gott ihren Wandel untersuchen sollen, da der gerechte Gott nur einer gerechten Sache sich annehmen kann. Die Form יִרְדֹּף ist sehr verschieden erklärt worden. Die wahrscheinlichste Erklärung ist folgende. Im Text stand ursprünglich das Fut. in Piel יְרַדֵּף. Die Masorethen wollten dafür das Fut. in Kal יִרְדֹּף gelesen wissen, weil das Kal in der Bed. verfolgen weit häufiger ist, als das Piel, was aber als Steigerungsform (Ew. S. 195) grade hier, wo die heftigste, wiederholteste und anhaltendste Verfolgung bezeichnet werden soll, ganz paßt. Da die Verschiedenheit blos in den Vocalen besteht, so konnte kein Kri an den Rand gesetzt werden. Sie machten daher auf dieselbe dadurch aufmerksam, daß sie beide Puncta-

tionen verbanden. Das im Texte stehende יִרַדֹּף ist also gar keine Form, sondern man muß entweder, welches das Richtige ist, יְרַדֵּף, oder יִרְדֹּף lesen, welche letztere Form sich in mehreren Handschriften findet, deren Schreiber kühner waren, als die Masorethen. Auch bei den Arabern pflegen die Abschreiber, wenn die Punctation zweifelhaft ist, die Puncte doppelt oder mehrfach zu schreiben, vergl. Ew. S. 489. — Die auch bei Ewald S. 602 sich noch findende Annahme, daß ל aus אל entstanden, manchmal ihm noch ganz gleich sey, und namentlich von der Richtung nach einem Orte zu stehe, erweist sich bei näherer Prüfung der bei Winer lex. p. 510 gesammelten Beispiele als unrichtig. Das ל bezeichnet, von אל ganz verschieden, immer das Verhältniß der Hörigkeit. Hienach nun ist das רמס לארץ: „also zertreten, daß es der Erde angehört" und auch die Ehre wird also wohnen gemacht, daß sie fernerhin ein Eigenthum des Staubes ist. Das wohnen drückt das Bleibende aus, eine Niederlage, von der man sich nimmer erholt. Nach De Wette soll das: „meine Seele, mein Leben und meine Ehre" bloße Umschreibung des Pron. seyn. Allein dieß ist offenbar falsch. Das meine Seele steht, wie schon das parallele mein Leben zeigt, was nie für das Pron. steht, wieder wie V. 2, weil es David ans Leben ging. Daß das meine Ehre nicht für das Pron. steht, erhellt schon aus dem Gegensatze gegen das „im Staube." Nach vielen Ausl. erbietet sich David an u. St., falls er schuldig befunden werde, zum Verluste der beiden am höchsten geachteten, von Saul in Anspruch genommenen irdischen Güter, des Lebens und der Ehre. So schon Calvin: „Der Sinn ist der: nicht allein möge mich der Feind verderben, sondern er möge auch dem Todten alle Schmach anthun, so daß mein Name im Koth und Mist wohne;" wobei jedenfalls der Verlust der Ehre zu eng auf die Schändung des Andenkens nach dem Tode bezogen wird, statt auf Beschim-

pfung vor, in und nach dem Tode. Andere dagegen nehmen das Ehre als Bezeichnung der Seele, entsprechend dem: meine Seele und mein Leben, und darauf hinweisend, daß David bereit ist, sein edelstes Gut aufzuopfern. Für diese letztere Erklärung entscheidet ein doppelter Grund. 1. Das „meine Ehre" für meine Seele, sofern dieselbe die Zierde des Menschen bildet, dasjenige ist, was ihn über die ganze Thierwelt erhebt, der er nach seiner leiblichen Seite verwandt ist — er allein ist seiner Seele nach ein Hauch aus Gott, vergl. Gen. 2, 7 — ist nach dem Vorgange von Gen. 49, 6 grade in den Davidischen Psalmen so gebräuchlich, vergl. Ps. 16, 9. 57, 9. 108, 2, daß es in der Verbindung mit der Seele und dem Leben sehr nahe liegt, an die Ehre in diesem Sinne zu denken. 2. Für diese Erkl. entscheidet die Beziehung unseres V. auf V. 3. Offenbar willigt der Sänger hier darin ein, daß der Feind im Falle seiner Schuld das von ihm nach jener St. angestrebte Ziel erreichen möge. Dort ist aber nur von der Seele die Rede: „daß er nicht zerreiße wie der Löwe meine Seele." Nach Davids Seele trachtet der Feind, seine Seele will er ihm willig hingeben, wenn sie schuldbeladen, doch da die Beschuldigungen der Feinde nur lügenhafte Erdichtungen, so muß Gott seine Seele erretten. — Im Staube wohnen machen, bezeichnet ein schimpfliches und erniedrigendes zu Grunde richten. Es ist, angemessen dem Verhältniß des: meine Ehre, zu dem: mein Leben, stärker, wie das: am Boden zertreten. Die Ehre des Sängers, seine Zier, soll staubbedeckt am Boden liegen.

V. 7. Im Bewußtseyn seiner Unschuld fordert der S. den Herrn auf zum Gerichte gegen seine Feinde. Das Verhältniß zum Vorigen bezeichnet treffend die Berleb. Bibel: „weil mich aber mein Gewissen von solchen Dingen freispricht, und mir Zeugniß gibt, daß ich darin unschuldig bin, darum suche ich deinen Schutz und rufe deine Gerechtigkeit an, welche die Un-

schuldigen zu vertheidigen pflegt." Stehe auf, Herr, in deinem Zorne, erhebe dich bei meiner Widersacher Wüthen, und erwache zu mir, der du Gericht geordnet. Das: erhebe dich, ist stärker wie das: stehe auf, s. v. a. zeige dich mächtig, vergl. Jes. 33, 10, wo das sich erheben, in Verbindung steht mit: sich erhöhen. Das עברה, eigentlich Überschreitung, dann speciell von einem heftigen, alle Schranken der Ordnung durchbrechenden Zorne. Der stat. constr. im Plur. hat Hiob 40, 11 עִבְרוֹת. Die Abweichung erklärt sich aber aus der durchgängigen Neigung der Gutturale zum A-laut; Ew. S. 110; die hier um so leichter befriedigt werden konnte, da der Vocal ein blos angenommener aus zwei Schwas entstandener ist. Die Ausleger übersetzen meist: „wider meiner Feinde Wuth." Diese Erklärung schwächt aber den Sinn, indem sie den offenbar stattfindenden Gegensatz verwischt zwischen dem Zorne Gottes und dem Zorne der Feinde. Das בעברות steht in genauer Beziehung auf das vorhergehende באפך, und das ב muß also hier ebenso erklärt werden. Dieß sah schon Calvin: „der Wuth seiner Feinde setzt er den Zorn Gottes entgegen. Während die Gottlosen glühen und die Flammen ihrer Wuth auswerfen, bittet er Gott, daß er auch warm werde." Das erwache zu mir für „wende dich erwachend zu mir hin." Du hast Gericht angeordnet. Der Sache nach ist der Satz ein relativer: du, der du Gericht angeordnet, und daß dieß nicht äußerlich bezeichnet wird, erklärt sich daraus, daß die Poesie das Abgerissene und Concise liebt. David fängt hier an seine Bitte um Hülfe darauf zu gründen, daß Gott der gerechte Richter der Welt sey. Dieser Gedanke wird im Folgenden weiter ausgeführt. Man darf nicht mit De Wette übersetzen: ordne Gericht, gebiete, daß ein Gerichtstag gehalten werde, denn dann durfte das ו relativ. nicht fehlen. Auch ist der Sinn bei ersterer Erklärung passen-

der. David sagt hier, der Herr habe Gericht geordnet, insofern die richtende Thätigkeit ein nothwendiger Ausfluß seines Wesens, seiner Heiligkeit und seiner Gerechtigkeit ist, vielleicht mit Bezug auf die zahlreichen Aussprüche des Gesetzes hinsichtlich dieser richtenden Thätigkeit, die jedoch nur insofern in Betracht kommen, als sie die Thatsache, daß Gott Gericht angeordnet, verbürgen, nicht: du hast Gericht angeordnet in, sondern nach deinem Worte; denn im Gesetze wird nicht Gericht angeordnet, sondern verkündet. Im Folgenden fordert er Gott dann auf, dies Gericht auch wirklich zu halten: hilf mir; denn du hast Gericht geordnet; du hast Gericht geordnet, so richte, zuerst die Völker, dann speciell mich. Statt des: erwache zu mir, der du Gericht geordnet, hat Luther fälschlich: und hilf mir wieder in das Amt, das du befohlen hast.

V. 8. Und die Versammlung der Völker umgebe dich, und über ihr kehre zur Höhe zurück. Die Grundidee des V. ist die: Zeige dich, o Herr, als Weltenrichter. Jedes specielle Gericht Gottes ist eine Folge davon, daß er der Richter der ganzen Welt ist. Wäre dieß nicht, so wäre die Erwartung eines solchen ohne Grund, ein bloßer Act der Willkühr. Daher die Hinweisung auf das Weltgericht nicht selten bei Psalmisten und Propheten der Ankündigung eines speciellen Gerichtes, oder der Bitte um dasselbe vorangeschickt wird. Vergl. bes. Micha 1, 2 ff. Jes. 2, 9 ff. — Der eigentliche Wunsch des Sängers ist in dem: „richte mich" in V. 9 enthalten. Aber weil die specielle richtende Thätigkeit nur ein Ausfluß der allgemeinen, umfassenden ist, so bittet der S. zuerst, daß die letztere sich entfalten möge: Du hast Gericht geordnet: so komm zum Weltgerichte; komme auch zum Gerichte zwischen mir und meinen Feinden. Die Einkleidung dieser Idee ist nun von der im Orient herrschenden Weise Recht zu sprechen entnommen, wo der König, umgeben von der Masse der strei-

tenden Parteien, den Thron besteigt und dann Recht spricht. Der Herr kommt herab von seinem hohen Sitze im Himmel — dieser ist unter המרום, die Höhe, zu verstehen, wie schon die ganz ähnliche Darstellung in Ps. 68 zeigt, vergl. bes. V. 19: „du stiegest auf zur Höhe, führtest Gefangene weg, nahmest Geschenke unter den Menschen" — rings um ihn versammeln sich alle Nationen der Erde; nach gehaltenem Gerichte kehrt er zum Himmel zurück. Diese Darstellung ist ganz angemessen der gewöhnlichen bildlichen Bezeichnung jeder Manifestation Gottes als eines Herabfahrens vom Himmel auf die Erde. Der wahre Gott ist zugleich überweltlich und innenweltlich, während der selbstgemachte Gott entweder ganz von ihr ausgeschlossen wird, nach Weise der Naturalisten, oder ganz in sie herabgezogen und mit ihr vermengt, nach Weise der Pantheisten. — Weder das לאמים, noch das עמים bezeichnet je die Israelitischen Stämme, an welche mehrere Ausleger, unfähig, den Sinn zu fassen, hier denken. (In Deut. 33, 3. 19 heißt das עמים nicht Völker, sondern Leute.) Auch darf man die Nationen nicht etwa als bloße Zeugen des Gerichts betrachten, vielmehr sind sie diejenigen, über welche selbst das Gericht ergeht. Dies erhellt unwidersprechlich aus dem: „der Herr richtet die Völker" im f. Verse; vergl. auch Micha 1, 3. Das עליה, über ihr, dich über sie erhebend, bezieht sich auf die Versammlung der Völker. שוב-למרום zurückkehren, daß man der Höhe angehört; wohl dem Sinne nach, aber nicht grammatisch s. v. a. zur Höhe zurückkehren. Ven.: Universo coetu inspectante coelum, unde descendisti, repete. — Zur Zurückweisung der gezwungenen Erklärung von De Wette: über ihr kehre zur Höhe, d. h. zu deinem hohen Sitze auf dem Berge Zion, „diesen seinen hohen Sitz auf Zion hatte Jehovah gleichsam verlassen, da er keine Gerechtigkeit unter dem Volke übte und die Frommen unterdrücken ließ," genügt schon die Bemerkung, daß das המרום,

die Höhe, nie von dem Berge Zion, immer vielmehr von dem hohen Wohnsitze des Herrn im Himmel vorkommt. Dann war zur Zeit der Abfassung dieses Psalmes der Berg Zion noch nicht Sitz des Herrn, das „über ihr" paßt nicht, der Gedanke ist völlig beispiellos u. s. w. u. s. w. Ganz hat auch Luther in der Erkl. d. V. das Richtige verfehlt: „daß sich die Leute wieder zu dir sammeln, und um derselben willen komme wieder empor."

V. 9. Der Herr richtet Völker, so richte auch mich, o Herr, nach meiner Gerechtigkeit und Unsträflichkeit über mir. David stellt seine Unsträflichkeit als einen Schirm und Schild dar, wodurch er gegen die feindlichen Anläufe gesichert und des göttlichen Beistandes versichert ist. Daraus erklärt sich das עָלַי. Man hat nicht nöthig mit Mehreren: geschehe mir, zu ergänzen. — Daß der S. hier Gott bittet, ihn nach seiner Gerechtigkeit und Unschuld zu richten, verträgt sich sehr wohl mit dem: „Herr gehe nicht mit deinem Knechte ins Gericht, denn vor dir ist kein Lebendiger gerecht," in Ps. 143, 2. Es ist hier, wie die Vergleichung von V. 4—6 zeigt, zunächst von der Gerechtigkeit in Bezug auf eine bestimmte Sache die Rede, die freilich nur als Ausfluß der Gerechtigkeit überhaupt gedacht werden kann, aber immer nur eine solche Gerechtigkeit voraussetzt, welche die göttliche vergebende Barmherzigkeit nicht ausschließt, sondern nur dazu qualificirt, ihrer theilhaftig zu werden.

V. 10. Es ende doch die Bosheit der Bösen, und festigen mögest Du den Gerechten, und Prüfer von Herzen und Nieren bist Du, o gerechter Gott. Davids Kampf mit Saul war nicht ein Kampf der Individuen, sondern der Parteien; von den Bösen wurde Sauls, von den Gerechten Davids Sache als die ihre erkannt, vergl. die oft mißverstandene Stelle 1. Sam. 22, 2. Deßhalb bittet der S.,

daß in Saul die Bösen gerichtet, in ihm die Gerechten errettet werden mögen. Mehrere: „Er, der Herr, möge doch enden.“ Allein da eine Rede an den Herrn vorangegangen und gleich nachfolgt, so läßt sich kaum erwarten, daß hier von ihm in der dritten Person geredet werde. Das גמר kommt auch sonst in den Psalmen in intransitiver Bedeutung vor, 12, 2. 77, 9. Die Worte: und Prüfer u. s. w. weisen hin auf die göttliche Gerechtigkeit, nach der Gott sich gegen das Böse und das Gute nicht indifferent verhält, sondern stets von seiner bis ins Innerste der Herzen eindringenden Allwissenheit Gebrauch macht, um das eine und das andere zu erkennen, und demgemäß segnend und strafend einzuschreiten. Das Prüfen der Herzen und der Nieren kommt, wie das: o gerechter Gott, zeigt, nicht insofern in Betracht, als es die Möglichkeit, sondern als es die Wirklichkeit des gerechten Gerichtes verbürgt, nicht als Ausfluß der göttlichen Allwissenheit, sondern als Ausfluß der göttlichen Gerechtigkeit. Vergl. Jer. 17, 10: „ich der Herr erforsche das Herz, prüfe die Nieren, damit ich gebe einem jeden nach seinen Wegen, nach der Frucht seiner Handlungen.“ 20, 12: „und der Herr der Heerschaaren, prüfet den Gerechten, siehet Nieren und Herz, sehen werde ich meine Rache an ihnen.“ Bei dieser Auffassung erklärt sich auch das und besser, als bei der andern, nach der man statt seiner vielmehr ein denn erwarten sollte, wodurch einige ihrer Vertheidiger, z. B. Ewald, sogar dazu verleitet worden sind, es aus dem Texte verweisen zu wollen. Ist das Prüfen der Herzen und Nieren eine spontane Thätigkeit Gottes, so liegt in dem: und Prüfer u. s. w., welches zunächst ihm einfach diese Thätigkeit beilegt, zugleich in Verbindung mit den vorhergehenden Aufforderungen indirect eine Erinnerung diese Thätigkeit zu entfalten: und Prüfer u. s. w. bist du, so prüfe denn, und das zweite Versglied tritt in Parallelismus mit dem ersten. Prüft Gott

die Herzen und Nieren, so muß er auch der Bosheit der Bösen ein Ziel setzen, und den Gerechten festigen. Viele übersetzen: und Herzen und Nieren prüfet der gerechte Gott, allein in Übereinstimmung mit der vorherg. Anrede an Gott wird man besser auch das אלהים צדיק so fassen.

V. 11. An die Stelle der Bitte tritt von nun an die Hoffnung, gegründet auf die Gerechtigkeit Gottes, die sich gegen die Gerechten helfend, gegen die Bösen verderbend erweist. Mein Schild ist bei Gott, der die Rechtschaffnen errettet. Das על kann hier nicht gradezu bei bedeuten. Wo diese Bedeutung stattzufinden scheint, muß der Zusammenhang mit der Grundbedeutung über nachgewiesen werden können. Hier erklärt sich der Gebrauch der Präpos. daraus, daß Schild figürlich für Schutz steht, entweder es liegt Gott ob, mich zu beschützen, seinen Schild über mich zu halten, vergl. Richt. 19, 20: „all dein Mangel ist über mir," es liegt mir ob, ihm abzuhelfen, Ps. 56, 13: „über mir, o Gott, sind deine Gelübde," oder: mein Schutz ruht auf Gott, hat ihn zu seinem Fundamente. Für diese letztere Erkl. spricht Ps. 62, 8: „über Gott ist mein Heil und meine Ehre." — Indem David seine Errettung nur aus dem Satze ableitet, daß Gott die Rechtschaffnen errette, legt er ein neues Zeugniß für sein gutes Gewissen ab.

V. 12. Gott richtet den Gerechten und Gott zürnet immerfort. Dieß ist der doppelte Hoffnungsgrund Davids. Denn er ist ein Gerechter und seine Feinde sind Gottlose. Mehrere nehmen שופט als Substant., und צדיק als das dazu gehörige Adject.: Gott ist ein gerechter Richter. Allein der Parallelismus mit זעם fordert, daß auch שופט als ein für das Verb. finit. stehendes Particip genommen werde. Dazu kommt auch die Vergleichung von V. 9. Dem „richte mich, o Herr, nach meiner Gerechtigkeit," dort, entspricht hier das: „Gott richtet den Gerechten," dort die Bitte, hier der positive Satz,

welcher die Erfüllung der Bitte verbürgt. Das immerfort weist darauf hin, daß das göttliche Gericht über die Gottlosigkeit ein im Laufe der Geschichte sich beständig realisirendes ist, daß sie keinen Augenblick sicher seyn kann, immer ein plötzlicher Untergang ihr droht.

V. 13. Will er sich nicht ändern, so wetzet er sein Schwert, spannt seinen Bogen und bereitet ihn. Das Subj. in ישוב, der Gottlose, ist aus der zweiten Hälfte des vorigen Verses, worin es implicite enthalten ist, zu entnehmen. Ganz falsch ist es, wenn Mehrere hier als solches einen bestimmten Feind, den Saul annehmen. Daß der S. hier nur im Allgemeinen die Bestrafung der Gottlosen schildert, erhellt eben aus dem Zusammenhange mit dem vorigen Verse. Unser Vers und der folgende sind blos eine weitere Ausführung des: „Gott zürnet jeden Tag," was wegen des immerfort nicht auf die Feinde Davids beschränkt werden darf. Die Bestrafung der Feinde Davids folgt hieraus mit derselben Nothwendigkeit, wie aus dem allgemeinen Satze: „Gott spricht Recht dem Gerechten," die Errettung Davids. Das „zurückkehren" ist weiter wie das „zum Herrn zurückkehren." Es bezeichnet blos im Allgemeinen das Ablassen von dem bisherigen Thun und Treiben, während das letztere zugleich das Ziel anzeigt, wohin die veränderte Richtung geht. Mit Recht bemerkt Köster, dem versöhnlichen Geist des Psalmes, vergl. V. 5, sey es ganz gemäß, daß David zuerst Bekehrung des Feindes wünsche. — So wetzet er sein Schwert. Der Herr dargestellt unter dem Bilde eines Kriegers, der sich zum Angriffe bereitet, vergl. 5. Mos. 32, 41: „Ich schärfe mein blitzend Schwert und meine Hand greifet zur Strafe." Diese St., welche der S. um so sicherer vor Augen hat, da im Folg., V. 42, gradeso wie hier neben dem Schwerte auch die Pfeile erwähnt werden, reicht allein schon hin gegen die, welche annehmen, daß im

ganzen V. der Gottlose Subject sey. Und bereitet ihn, er legt die Pfeile darauf. Fälschlich De Wette: „und richtet ihn." Diese Bed. ist unpassend an der Parallelstelle Ps. 11, 2 und kommt überhaupt im Pilel des Verbi כּוּן nicht vor. An allen St., welche Gesen. für die Bed. richten anführt, findet vielmehr die Bed. bereiten, fertig machen, laden, statt. Das richten folgt erst in V. 14. Es ist ein merkwürdiges Spiel der göttlichen Vorsehung, wie es aber in der Geschichte so oft vorkommt, daß bei Sauls Tode wirklich der Bogen und das Schwert zugleich ihren Antheil hatten. Saul wurde durch die feindlichen Bogenschützen erreicht und schwer bedrängt, so daß er an seinen Leben verzweifelte. „Da sprach er zu seinem Waffenträger, ziehe dein Schwert und durchbohre mich, damit nicht kommen diese Unbeschnittenen und mein spotten, aber sein Waffenträger wollte nicht; denn er fürchtete sich sehr. Da nahm Saul das Schwert und fiel darein." 1. Sam. 31, 3 ff. Die anscheinend rohe Ausdrucksweise in unserem Verse, daß Gott in einen Krieger verwandelt und mit Schwert und Bogen ausgerüstet wird, hat übrigens die Rohheit der Sünder zu ihrer Voraussetzung, und die Glaubensschwachheit der Gerechten, welche gegen die sichtbare Gefahr nicht mit dem reinen Gedanken der richtenden Thätigkeit Gottes ausreicht, sondern verlangt, daß dieser Gedanke Fleisch und Blut annehme, daß der Richter dem Sünder Mann gegen Mann, Schwert gegen Schwert gegenüberstehe. Zugleich aber zeugt diese Darstellung von einem sehr lebendigen Glauben, welcher allein es vermag, dieß Bedürfniß der Glaubensschwachheit befriedigend, den Richter und Rächer mit Fleisch und Blut zu bekleiden. Es gehört eine große Energie der Idee der göttlichen Gerechtigkeit dazu, um es bis zu einer solchen Darstellung zu bringen. Treffende Bemerkungen über den Grund derselben finden sich schon bei Luther, der nur das zu sehr aus den Augen läßt, daß der Sänger zunächst diese

Ge-

Gestalt des rächenden und zürnenden Gottes sich selbst vor Augen stellt, um durch ihren Anblick seine Hoffnung zu kräftigen, und den Unterschied des Psalmisten, der nur indirect, dadurch, daß er das von ihm selbst innerlich Erlebte darlegt, lehrt, und des Propheten zu sehr außer Augen läßt: „Der Prophet nimmt von einem groben menschlichen Gleichniß eine Lehre, auf daß er den Gottlosen ein Erschrecken beibringe. Denn er redet wider unverständige und verstockte Leute, die den Ernst göttlichen Gerichtes, davon er zuvor gesagt, nicht verstehen wollen, es sey denn, daß solches ihnen durch den Brauch menschlichen Ernstes angezeigt werde. — — Nun hat der Prophet nicht ein Genüge daran, daß er des Schwertes gedenkt, sondern setzet auch hinzu, den Bogen: damit er noch nicht gesättigt, sondern sagt, wie er ihn bereits gespannt habe, und ziele, und habe seine Pfeile zugerichtet, wie hernach folgt. So hart, halsstarrig, und so unverschämt sind alle Gottlose, daß man auch soviel Dräuungen haben muß; noch werden sie gleichwohl nicht weich. Mit diesen Worten aber beschreibet er gar fein, wie Gottes Zorn nahe sey über die Gottlosen; welches sie doch nicht eher verstehen bis daß sie es fühlen. — — Dieß ist auch hier zu merken, daß wir bis hieher in keinem Psalm so eine schreckliche Dräuung und Zorn wider die Gottlosen gehabt haben: es hat sie auch der Geist Gottes nie mit so vielen Worten angetastet. Denn in den folgenden Versen wird er auch ihre Anschläge und ihren Rath erzählen, wie dieselben nicht allein vergebens seyn werden, sondern werden auf ihren Kopf wieder kommen. Daß also klar und offenbar erscheine allen denen, die da Unrecht und falsche Lästerworte leiden, ihnen zu einem Trost, wie Gott solche Lästermäuler und Schänder vor allen andern Leuten hasse."

V. 14. Und auf ihn richtet er tödtliches Geschoß, seine Pfeile macht er brennend. Das ל mit dem Verbo

הכין zeigt das Obj. an, auf das etwas gerichtet wird, welches das Richten betrifft, also hier die Gottlosen. Das Object steht hier mit besonderem Nachdruck voran. Der S. macht aufmerksam darauf, wie gefährlich es ist, die Zielscheibe für Gottes Angriffe zu seyn. Das דלק brennen. Bei Belagerungen pflegte man die Pfeile mit brennbarer Materie zu umwickeln und angezündet abzuschießen.

V. 15. Siehe, er kreiset Bosheit, aber er geht schwanger mit Elend, und gebiert Täuschung. An die Stelle der Hoffnung, welche hervorwächst aus der Betrachtung der Gerechtigkeit Gottes, nach der er den Gerechten hilft, den Bösen aber schrecklichen Untergang bereitet, tritt von nun an die Zuversicht. Der S. sieht es mit Augen, wie des Bösen boshafte Plane zum Untergange des Gerechten zunicht werden und zu seinem eignen Verderben ausschlagen. Das „siehe" und die prophetischen Präter. sind ein merkwürdiges Zeugniß für die Macht des Glaubens, der was sich den Sinnen gewaltsam aufdrängt zu übersehen, und was noch unsichtbar ist zu sehen vermag. Luther: „Erstlich spricht er: siehe, gleich als verwunderte er sich, und ermahnet hiemit alles Volk zu kommen, gleich als zu einem köstlichen Schauspiel. Denn es weit anders vor unseren Sinnen erscheint." Luther übers.: siehe er hat Böses im Sinne, mit Unglück ist er schwanger, er wird aber einen Fehl gebähren, und ihm folgen De Wette, Hitzig u. A. Man muß aber vielmehr schon das: er geht schwanger mit Elend, auf den für den Bösen unheilvollen Ausgang beziehen. Dafür sprechen 1. die Accente, welche diese Worte nicht mit dem Vorherg., sondern mit dem Nachfolg. verbinden, vergl. V. 16; 2. daß sonst das kreisen vielmehr auf das schwangerseyn folgen müßte.

V. 16. Derselbe Gedanke unter einem andern Bilde. Ein Loch hat er gegraben und ausgehölt, aber er fällt in die Grube, die er macht. Luther: „Solches alles wird

geschrieben zum Trost derer, so da unterdrückt werden, auf daß sie sicher und gewiß sind, daß das Unglück, so über sie zugerichtet ist, über ihre Schänder und Verfolger kommen werde. Auch wird solches zugleich mit zu einem Schreckniß der Gottlosen, Verfolger und Lästermäuler geschrieben, welcher allzugroße Vermessenheit und Sicherheit zu erschrecken ist, und der anderen Schwachheit zu stärken." Man pflegte Gruben zu graben, die man dann mit Laubwerk bedeckte, um Löwen oder andere wilde Thiere darin zu fangen. Davon ist hier das Bild entnommen. — Und grub sie aus. Dieser Zusatz bezeichnet die Tiefe der von ihm gegrabenen Grube, den Eifer des Bösen sie so tief als möglich zu machen. Luther: „Siehe aber, wie fein er ausdrückt den hitzigen, wüthenden brünstigen Grimm der Gottlosen, daß er nicht schlecht gesagt hat: er hat eine Grube gegraben, sondern setzt hinzu: und ausgeführt. So geschäftig und mühsam sind sie die Grube zu graben und das Loch zu machen. Alles versuchen sie, alles erforschen sie, haben kein Genügen daran, daß sie die Gruben graben, sondern führen es auch aus und machen es tief, auf daß sie den Unschuldigen verderben und unterdrücken, so tief sie nur immer können. Also thaten auch die Juden: wiewohl sie eilten Christum zu tödten und all ihr Thun nur dahin gerichtet war, doch waren sie nicht zufrieden, daß er eines schlechten Todes stürbe, sondern verschafften, daß er des allerschändlichsten Todes umkommen mußte, gleich als hätten sie ihm eine sehr tiefe Grube gegraben und ausgeführt. So sind alle gottlose Verfolger und Lästermäuler geschickt, daß sie nicht ein Genügen daran haben, wie ihr Nächster durch sie umkomme, sondern so viel an ihnen ist, trachten sie darauf, daß sie ihn aufs schändlichste umbringen." Vor יפעל ist das Pron. relat. zu ergänzen, oder schärfer ausgedrückt, es findet hier die in der Poesie besonders weit verbreitete Sitte statt, den relativen Satz ohne besonderes Wort dem Substantiv nach-

zusetzen. Vergl. Ew. S. 646. Auch das Pron. suff. fehlt hier, weil der Sinn aus dem unmittelbar vorhergehenden Substantiv klar ist, die Poesie aber nachdrückliche Kürze liebt. Also: er fällt in die Grube, er macht. Man darf nicht erklären: in die Grube, die er gemacht hat. Der Böse ist, da er in die Grube hineinfällt, noch damit beschäftigt, an ihr zu arbeiten. Mitten im Laufe seines Verbrechens ereilt ihn die Strafe. Mit Unrecht nimmt Kaiser an, daß eine schon äußerlich geschehene Errettung hier besungen werde. Aus dem Fut. mit Vav conv. ויפל folgt nichts weniger als das. Denn diese Form bezeichnet nur, daß eine Handlung aus der vorhergehenden folgt. Ist dieß nur, so kann sie auch für die Gegenwart und Zukunft stehen, obgleich sie allerdings am häufigsten für die Vergangenheit gebraucht wird. Also nicht: da fiel, sondern da fällt er. Ew. S. 541.

V. 17. Es kehrt zurück sein Unheil auf sein Haupt, und auf seinen Scheitel steigt herab sein Unrecht, wie ein Stein oder ein Pfeil, der, in die Höhe geschleudert, auf den Kopf des Werfenden zurückfällt. Das ב in בראשו ist das ב, welches bei den Verbis der Bewegung steht, wenn die bewegte Sache an dem Orte verbleibt. Auf sein Haupt ist eig. nicht gramm. genau. Der Kopf wird als der Behälter des Unheils betrachtet. Das Unheil fällt nicht blos auf ihn, sondern es dringt in ihn hinein. Das עמל bezeichnet immer das Elend, was man leidet, nie das Elend, was man anthut. Das fremde Elend wird durch das auf den Gottlosen sich beziehende Suff. als ihm angehörig, durch ihn bewirkt, bezeichnet. Dieser Vers weist wie die beiden vor. hin auf „die elastische Natur des Rechtes, wonach jeder Druck einen Gegendruck hervorbringt," wie dieselbe eine nothwendige Folge von der Existenz eines lebendigen Gottes ist. Gott kann ohne Vergeltung gar nicht gedacht werden. Luther: „Denn das ist die unbegreifliche Weise göttlichen Gerichtes, daß Gott die Gottlosen mit

ihrem eignen Rath und Anschlägen fähet, und sie in das Verderbniß führet, welches sie selbst erdacht und erfunden haben."

V. 18. Der S. war im Vor. zu einer lebendigen Erkenntniß der göttlichen Gerechtigkeit gelangt, und hatte ihre Äußerungen geschildert. Hier schließt er mit einem Preise Gottes wegen dieser seiner Gerechtigkeit und überhaupt wegen seines herrlichen Wesens, oder mit der Erklärung, daß er ihn deßhalb preisen will. Der Sache nach s. v. a. Preis dir! Preisen will ich den Herrn nach seiner Gerechtigkeit und besingen den Namen des Herrn, des Höchsten. Nach seiner Gerechtigkeit, gemäß derselben, so daß die Gerechtigkeit und der Preis sich entsprechen. Der Vers bildet passend den Beschluß der Strophe des Schauens. Denn die Äußerungen der göttlichen Gerechtigkeit werden in ihm als schon geschehen vorausgesetzt.

Psalm 8.

Der Grundgedanke dieses Psalmes soll nach mehreren Auslegern ein doppelter seyn: die Größe Gottes als Welt- und Naturgott und seine Güte gegen die Menschen. Allein eine genauere Betrachtung zeigt, daß das eigentliche Thema nur der letztere Gedanke, der erstere ihm einfach untergeordnet ist, daß die Größe des Herrn in der Schöpfung der Welt nur deßhalb gepriesen wird, um seine Gnade gegen den schwachen Menschen in um so glänzenderem Lichte erscheinen zu lassen. — Gottes Herrlichkeit — dieß ist der Gedankengang — wird auf Erden kund gethan durch die Pracht des Himmelsgebäudes, auf so schlagende, so ergreifende, so handgreifliche Weise, daß selbst Kinder sie wahrnehmen und durch die bewundernde Freude, die sie empfinden, das Lob, das sie ihm stammeln, die Thorheit seiner verblendeten Lästerer beschämen. V. 2. 3. — Wenn man diese sich am Himmel kundgebende Herrlichkeit und Größe Gottes

bedenkt, wie muß es da mit anbetender Bewunderung, wie muß es mit innigem Dank erfüllen, daß ein solcher Gott sich des schwachen Menschen, der keines Blickes von ihm würdig scheint, so angenommen, ihn mit Herrlichkeit begnadigt, ihn zu seinem Statthalter auf Erden eingesetzt, ihm die Herrschaft über die Erde übergeben hat. V. 4—9. Ja groß ist Gott, nicht weniger als in der Herrlichkeit des Himmels, in der Würde, die er in der Fülle seiner Liebe und Herablassung dem Menschen ertheilt hat! — Das Thema ist also: die Größe Gottes in der Größe des Menschen!

Der Psalm bedarf keiner historischen Auslegung und verträgt keine solche. Es wird vielfach angenommen, daß David durch den Anblick des gestirnten Himmels zum Preise Gottes ermuntert worden sey. Daraus erklärt man, daß im vierten Verse unter den herrlichen Werken Gottes am Himmel nur der Mond und die Sterne mit Übergehung der Sonne genannt werden. Allein, daß diese Annahme eine unsichere ist, werden wir bei der Erkl. des V. sehen. — Daß David diesen Psalm nicht als Hirt, wie einige im Interesse ihrer Sentimentalität gemeint haben, sondern als König verfaßte, wird wahrscheinlich aus der dem S. geläufigen Beziehung auf königliche Herrlichkeit, vergl. V. 2 und 6. In seiner Hirtenzeit war David noch gar nicht Psalmensänger: auch bei ihm hat sich das: „die Kelter nur erpreßt den Wein" und das: „Noth lehrt beten" bewährt. Erst in den Zeiten der Saulischen Verfolgung fing die Quelle des heiligen Gesanges bei ihm zu fließen an.

Stellen aus diesem Psalme werden im N. T. auf Christum angewendet und dieß hat viele Ausl. bewogen, den ganzen Ps. ausschließlich auf ihn zu beziehen. Allein, so wie gegen diese Erkl. viele innere Gründe sprechen, so wird sie auch durch die Autorität des N. T. nicht hinreichend gesichert. Dieß wird die Beleuchtung der einzelnen Anführungen zeigen. Matth. 21, 16 verweist Christus die Pharisäer, welche darüber ungehalten waren,

daß Kinder ihm Hosianna zuriefen, auf V. 3 unseres Ps.: „habt ihr niemals die Worte gelesen: aus dem Munde der Kinder und Säuglinge hast du dir Lob zubereitet?“ Allein aus dieser Anführung geht keineswegs hervor, daß der Herr den Psalm von sich erklärt habe. Es genügt, daß die in dem Ps. ausgesprochene Idee, die Hochmüthigen, welche stolz ihr Herz dem Eindrucke des Göttlichen verschließen, sich gegen dasselbe empören und frech es lästern, werden beschämt durch die freudige Anerkennung desselben, welche der unbefangene Kindessinn ausspricht, sich auch hier bethätigt. Der Schlag, den der Herr gegen die Pharisäer hier führte, war ein wahrhaft vernichtender: sie mußten ihn bis ins Innerste ihres Gewissens hinein fühlen. Günstiger für die direct messian. Ausl. scheint die zweite Anführung Hebr. 2, 6—9 zu seyn. Dort werden V. 5. 6 unseres Ps. auf Christi Herrlichkeit und seine Herrschaft über alles Geschaffene bezogen. Allein auch durch diese St. werden wir nicht genöthigt, den Psalm seinem ersten und eigentlichen Sinne nach auf Christum zu beziehen. Obgleich David zunächst von dem menschl. Geschlechte überhaupt redet, so konnte doch der Verfasser des Briefes mit Recht das Gesagte im höchsten und vollkommensten Sinne auf Christum beziehen. Während die geschilderte Herrlichkeit der menschlichen Natur durch den Fall also geschwächt ist, daß sie sich nur in geringen Überresten kund gibt, so daß das Gesagte sich mehr auf die Idee als auf die Wirklichkeit bezieht, erschien sie in Christo wieder in vollem Glanze. Der Verf. schildert die ihr in Christo gewordene Herrschaft über das Geschaffene, wodurch sie über die Engel erhoben wurde, mit den Worten von V. 5. 6. Die durchaus beiläufige Beziehung der Anfangsworte von V. 6 nach den LXX auf die Erniedrigung Christi ist keine eigentliche Erklärung, sondern homiletische Anwendung. Dasselbe ungefähr gilt von der dritten Anführung 1. Cor. 15, 27. Paulus be-

zieht dort die Worte von V. 7: „du hast Alles seinen Füßen unterworfen," auf Christum, weil in ihm die in Adam verlorene und in eine schimpfliche Knechtschaft verwandelte Herrschaft der Menschheit über die ganze Schöpfung wieder erworben wurde und zwar auf eine noch höhere und vollkommnere Weise, wie sie Adam besessen. Zur tieferen Einsicht in die ideal messian. Beziehung des Ps. dienen folgende Bemerkungen. Der Ps. steht in der engsten Beziehung auf Gen. C. 1. Was dort über die Würde berichtet wird, mit der Gott den von ihm geschaffenen Menschen bekleidet, den er zu seinem Repräsentanten auf Erden eingesetzt, dem er die Herrschaft über alles Geschaffene ertheilt, das bildet hier den Gegenstand des Dankes und Preises. Wir haben hier jene Stelle der Genesis in ein Gebet gefaßt vor uns. Wiefern nun der Mensch jene Herrlichkeit noch wirklich besitzt, was von ihr geblieben, was geschwunden, darauf nimmt der Sänger keine Rücksicht. Seine Absicht war ja nur, Gottes Gnade zu preisen, und diese blieb dieselbe, da Gott, den seiner Gaben nicht gereut, nicht willkührlich dieselben vermindert hatte, sondern nur der Mensch durch seinen Frevel sich ihrer beraubt. Eben mit diesem alleinigen Sehen auf die Gnade Gottes, die immer gleich groß bleibt, ist aber verbunden, daß die ganze Schilderung vollkommen nur auf Anfang und Ende, auf die Mitte aber, in der mit dem Sänger auch wir noch leben, nur sehr unvollkommen paßt. Wo diese Mitte ins Auge gefaßt wird, da erscheint der Mensch im A. T. ganz anders als wir ihn hier antreffen, als ein Schlaf, ein Schatten, ein fallend Laub, ein Wurm, als Staub und Asche. Und wofür hier Gott gedankt wird, das hoffen und ersehnen die Propheten von der Zukunft, vergl. bes. Jes. C. 11 V. 6—9, wo dieselbe Beziehung wie hier auf Gen. 1 stattfindet, und wo von der messianischen Zeit eine Wiederherstellung des ursprünglich vorhandenen, aber gestörten Verhältnisses

der Erde zum Menschen erwartet wird. Hienach nun kann der Inhalt dieses Psalmes seine volle Wahrheit erst in Zukunft finden, für jetzt aber hat er sie nur in Christo, in dem die menschliche Natur die in Adam verlorene Würde und Herrschaft über das Geschaffene schon wieder besitzt. Dereinst wird sie, nachdem die sittlichen Folgen des Sündenfalls geschwunden sind, auch dem ganzen menschlichen Geschlecht wieder zu Theil werden.

V. 1. על־הגתית, auf der Cyther von Gath, oder nach der Gathitischen Weise. Da die Endung auf ־י außer bei Adj., die von nom. propr. abgeleitet sind, selten ist, vergl. Ewald S. 250, und da das גִּתִּי in der Bed. Gathitisch, aus Gath, der Philisterstadt, mehrfach vorkommt, vgl. Jos. 13, 3. 2. Sam. 6, 10. 11. 15, 18, so müssen alle andern Ableitungen, wie die von גַּת, Kelter, und noch mehr die von dem blos ersonnenen גַּת, cantus fidium (vergl. Redslob de praec. mus. למנצח על הגתית, Leipz. 1831) als willkührlich verworfen werden. Die Gitthith kann nun aber entweder ein in Gath erfundenes Instrument, oder eine von dort stammende Weise oder Tonart seyn, ebenso wie die Griechen von einer Lydischen oder Phrygischen Tonart reden, und nach Analogie des על השמינית. Wohl zu beachten ist, daß alle drei mit diesem Namen bezeichneten Psalmen (81. 84) einen fröhlichen, lobpreisenden Charakter haben, woraus hervorgeht, daß die Gitthith ein Instrument fröhlichen Klanges oder eine fröhliche Weise war.

V. 2. Jehovah, unser Herr, wie herrlich ist dein Name auf der ganzen Erde, der du mit deiner Pracht den Himmel gekrönet. Das: „unser Herr" weist gleich darauf hin, daß der Sänger, wie er im ganzen Psalme thut, nicht in seinem, sondern im Namen des ganzen menschlichen Geschlechts redet. Daß das שם jemals als Umschreibung der Person stehe ohne irgend eine weitere Beziehung ist ebenso unrichtig, wie die Behauptung, daß es schlechthin Ruhm be-

deuten könne. Der Name ist in dem Sprachgebrauche der alten Welt überhaupt und der Hebräer insbesondere das Abbild und der Ausdruck des Wesens, der Wiederhall seiner Offenbarung. Der in sich verborgene Gott ist namenlos. Offenbarung dagegen und Name sind von einander unabtrennbar. Der Name wächst aus ihr ganz von selbst hervor, und je herrlicher die Offenbarung, desto herrlicher ist der Name, desto voller und bedeutsamer wird er. — Die folgenden Worte besagen nun, wodurch der Name Gottes herrlich geworden ist auf der ganzen Erde, weisen hin auf die Offenbarung, deren Product der herrliche Name. Sie sind wörtlich zu übersetzen: du, in Bezug auf den das Geben deine Herrlichkeit ist über den Himmel. Nach mehreren ist dieß s. v. a.: du, der du dich nicht beschränkt hast mit deiner Herrlichkeit die Erde zu bedecken, sondern der du auch den Himmel mit ihr gekrönt, ihm dieselbe wie eine Krone aufgesetzt hast. Allein vergl. wir V. 4, wo nur des Himmels gedacht wird, so zeigt sich, daß die Herrlichkeit des Namens Gottes auf Erden hier nur insofern gepriesen wird, als Gott durch die Pracht des Himmels auf ihr verherrlicht wird, wofür auch hier schon das אשר spricht, welches angibt, in welcher Beziehung und wodurch Gottes Name herrlich sey auf der Erde, wodurch er seine Herrlichkeit auf Erden erlangt habe. Das תנה ist der Inf. constr. in Kal von נתן. Unter den Verbis פן werfen diejenigen, welche das Fut. auf Zere oder Patach bilden, im Inf. constr. gewöhnlich das נ Schwa punktirte נ weg, für das kleine Wort wird gewöhnlich die Feminalendung תֶ gewählt; von נתן, תנת, contrahirt תת. Hier findet dafür die Feminalendung הֶ statt, ebenso wie neben dem gewöhnlichen Inf. constr. von ירד, רדת, auch die Form רֶדָה vorkommt, vergl. Ewald S. 460. Der Inf. regiert nun hier wie häufig den Casus des Verbi finiti: das geben deine Herrlichkeit. Ew. S. 622. Man darf nicht

etwa mit Ewald und Winer übersetzen: das Geben deiner Herrlichkeit, denn die Form des Inf. constr. mit angeh. ה fem. hat ganz die Natur eines im Stat. absol. stehenden Nomens. Es findet sich kein einziger Fall, wo eine solche Form unmittelbar mit einem folgenden Nomen verbunden würde. Es müßte dann nothwendig statt תנה stehen תת. — Die Präp. על, statt daß man ב erwarten sollte, erklärt sich daraus, daß das הוד, Herrlichkeit, als eine Krone betrachtet wird, welche der Herr dem Himmel aufsetzt. Vergl. V. 6. — Nach der gewöhnlichen Erklärung wird angenommen, der Inf. von נתן stehe hier statt des Präteriti. Dies geht aber aus doppeltem Grunde nicht an. Zuerst steht statt des Präter. nie der Inf. constr., sondern nur der Inf. absol., welcher nur נָתוֹן heißen kann, weil das mit einem langen Vocal versehene נ nicht weggeworfen wird. Dann kann auch der Inf. absol. nur dann statt des Präter. stehen, wenn es nur auf die durch den Inf. ausgedrückte reine Handlung, nicht auf die handelnde Person ankommt. Dieß ist aber hier so wenig der Fall, daß die handelnde Person grade vorzugsweise in Betracht kommt. Der Versuch Hitzigs u. A., das תנה von einem andern Verbum, als von נתן abzuleiten, wird schon zurückgewiesen durch die Parallelst., an denen das נתן הוד mit על grade so wie hier vorkommt, 1. Chron. 29, 25. Num. 27, 20. Dan. 11, 21. Andere noch unhaltbarere Erklärungen, wie die zuletzt von Hoffmann vorgetragene, welcher das תנה als Imper. nehmen will, übergehen wir billig. — Das הוד erkl. mehrere Ausl. durch Ruhm, allein diese Bed. hat das Wort nie, immer die Herrlichkeit. Gott hat den Himmel mit seiner Herrlichkeit bekleidet, indem er Sonne, Mond und Sterne als Denkmale seiner Allmacht und Größe an ihm geschaffen.

V. 3. Aus dem Munde der Kinder und Säuglinge hast du dir eine Macht bereitet. עוללים sind Kinder überhaupt, יונקים Kinder bis zum dritten Jahre, bis

zu welcher Zeit die Hebräerinnen ihre Kinder zu säugen pflegten. Mit Unrecht stößt sich De Wette daran, daß hier den Säuglingen ein Lob Gottes beigelegt wird. Ein kleines Kind findet doch wohl schon Vergnügen an der schönen Natur, namentlich an dem gestirnten Himmel, von dem hier speciell die Rede, und diese Bewunderung der Werke Gottes ist ein, wenn auch unbewußtes Loben desselben. Nach De Wette u. A. soll der Sinn seyn: „schon das Kind, seine Zeugung, sein Leben, seine Entwickelung u. s. w. kündigt Gott als Schöpfer an.“ Oder: „schon das Kind, in seinem fröhlichen wonnevollen Daseyn, in der Fülle seiner Lebenslust, ist Zeuge von Gottes Ruhm.“ Allein dagegen entscheidet theils, daß dann das aus dem Munde, ganz unberücksichtigt bleibt, — daß das מִפִּי hier überflüssig stehe, wird gewiß Niemand mit Hoffmann behaupten wollen — theils, daß die Berufung auf die Kinder als Beweis der göttlichen Schöpfermacht hier ganz unpassend ist, da im folgenden Verse, der den Inhalt von V. 2. 3 wieder aufnimmt und resümirt, nur von der Größe Gottes in dem Weltenbau geredet wird. Man zerstört den ganzen schönen Bau und Zusammenhang des Ps., wenn man die Kinder durch ihr Daseyn und nicht durch ihre Bewunderung der Herrlichkeit Gottes am Himmel Gott loben läßt, ein Grund, der auch gegen Umbreit entscheidet, welcher die aus dem מִפִּי hervorgehende Schwierigkeit durch die Beziehung auf „den lebendigen Hauch des Neugebornen, den ersten Schrei des Säuglings und die Bewegung des kindlichen Mundes zur Bildung des tönenden Wortes“ künstlich genug zu beseitigen sucht. Dazu kommt noch, daß die Kinder als Denkmal der Schöpfergröße Gottes hier, wo es darauf ankommt, die Nichtigkeit des Menschen hervorzuheben, damit Gottes Gnade um so mehr hervortrete, ganz unpassend stehen würden. Zeugen schon die Kinder nicht weniger wie der Himmel mit seinen Gestirnen von Gottes Herrlichkeit, so ist es eben nichts

Großes und Unerwartetes, daß Gott den Menschen so reich begnadigt hat. Das יסד bedeutet gewöhnlich gründen, dann aber auch überhaupt bereiten. Das עז nehmen die neueren Ausleger meist in der Bedeutung Lob, Ruhm, aber man muß mit Calvin u. A. die Bed. Macht, Stärke beibehalten; diese erscheint als die passendere: Gott bedarf gegen seine ohnmächtigen und thörichten Feinde keiner anderen Streiter als der Kinder, die allein schon im Stande sind, seine Sache zu führen. Und was ganz entscheidend ist, eine genauere Ansicht der Stellen, wo das עז nach Lexicogr. und Grammat. Lob bedeuten soll, zeigt, daß diese Bed. blos ersonnen ist. Das עז bedeutet stets Macht. Durch die Annahme der Bed. Lob wird hier der Sinn entstellt. Der erhabene Gegensatz zwischen den stolzen Gegnern Gottes und den kleinen Kindern, die er gegen sie als seine Kriegsmacht aufstellt, fällt dann ganz weg. Gott ficht aber insofern den Sieg gegen seine rebellischen Unterthanen durch die Kinder, als durch ihr bewußtes oder unbewußtes Lob seiner Herrlichkeit, wie sie sich in der Pracht seiner Schöpfung, speciell des Sternenhimmels offenbart, die Frechheit der Läugner seines Daseyns oder seiner Vollkommenheiten beschämt wird. Zu der richtigen Auffassung, die schon Luther hat: hast du eine Macht zugerichtet, ist hier auch Köster zurückgekehrt, der sonst in der Auffassung des Psalmes sehr vom Richtigen abirrt: „In עז liegt eine erhabene Ironie: gegen die gewaltigen Angriffe der Gotteslängner bildet das Lallen der Kinder gleichsam eine Vertheidigungsburg (?), welche vollkommen genügt.“ — Um zu schwichtigen Feind und Rachgierigen, alle diejenigen, welche, wenn sie von dir wegen ihrer Sünden gezüchtiget werden, in thörichtem Zorn und ohnmächtiger Rachsucht gegen dich entbrennen. Die Worte bilden eine weitere Ausführung des vorhergehenden: wegen deiner Widersacher. Der Feind und der Rachgierige werden grade so wie hier in Psalm

44, 17 zu einem Paare verbunden, und haben den Schmähenden und Lästernden zu ihrer Begleitung. Wie im Verhältniß zu Gott von Rachsucht die Rede seyn könne, zeigt besonders das Buch Hiob, wo z. B. Elihu in C. 36, 13 von „Ruchlosen" redet, „welche in Zorn gerathen, nicht schreien, wenn er sie fesselt," d. h. wenn Gott Leiden über sie verhängt, nicht um Vergebung und Gnade flehen, sondern gegen ihn antoben, mit specieller Beziehung auf Hiob, der, weil Sündenstrafe mit Mangel an Sündenerkenntniß zusammentraf, „seinen Geist kehrte gegen Gott," und wider ihn den zu seinem Schmerze im Himmel und auf Erden nicht vorhandenen Bluträcher aufrief: „Erde bedecke nicht mein Blut und nicht sey ein Ort meinem Geschrei." Aus der neueren Literatur ist nichts mehr geeignet, uns vor jedem Versuche, dem מתנקם einen ihm fremdartigen Sinn aufzudringen, zu bewahren, als die Tagebücher Carls von Hohenhausen, in der Schrift: C. v. Hohenh., Untergang eines Jünglings von achtzehn Jahren, Braunschw. 1836. Was anders als die glühendste Rachsucht spricht sich dort in Äußerungen aus, wie die: „Herr des Himmels und der Erden, was habe ich dir gethan, daß du mich zermalmst;" „keine Lästerung ist mir zu groß, sie verschwinden alle vor der Wucht meiner Leiden;" „Allmacht! wenn sie mich zertreten will und mich doch nur so langsam zermalmt! Thäte das ein Mensch, man würde sagen, das kann nur die erbärmlichste Ohnmacht oder die niederträchtigste Bosheit." Man sieht überall, lieber hätte er statt seiner, Gott gemordet.

V. 4. Wenn ich sehe — der Nachsatz im folgenden Verse — deinen Himmel, das Werk deiner Finger, insofern die Menschen ohne Finger nichts bilden können und im nachdrücklichen Gegensatze gegen die schwachen Werke, welche sie mit denselben zu Stande bringen, — den Mond und die Sterne, welche du gegründet hast —. Will man das Fehlen

der Sonne nicht daraus erklären, daß der Psalm zur Nachtzeit gesungen wurde, so kann man unter den Älteren mit S. Schmidt (quando suspicio coelum, prout illud interdiu apparet cum sole suo, noctu autem lunam), unter den Neueren mit Ewald annehmen, daß der Sänger im ersten Gliede vorzugsweise an die Sonne denkt, und dann im zweiten Gliede speciell den glänzenden Nachthimmel erwähnt, und dieß liegt näher, besonders auch wegen der Beziehung auf Gen. C. 1, wo unter den Schöpfungsstücken die Sonne so hervorgehoben wird. Wenn vom Himmel als Beweis der Größe Gottes die Rede ist, so denkt jeder zunächst an die Sonne.

V. 5. —: was ist denn der Mensch, daß du sein gedenkest. Die Benennung אֱנוֹשׁ, der Etymologie nach: der schwache, hinfällige, hier mit Absicht gewählt. Calvin: „Der Prophet will sagen, Gottes wunderbare Güte leuchte daraus noch heller hervor, daß er, der große Schöpfer, dessen Allmacht am Himmel glänze, ein so elendes und unwürdiges Geschöpf mit dem höchsten Ruhme zieren und mit unzähligen Schätzen bereichern wollte.“ Gegen Gott, dessen Allmacht und Schöpfergröße durch den Himmel mit seinen leuchtenden Gestirnen bezeugt wird, erscheint der Mensch nicht anders, wie ein Wurm im Staube, keines Blickes würdig. Welch ein Wunder Seiner Liebe ist es also, daß er dennoch so viel an ihm gethan hat, wie das in den folgenden Versen auseinandergesetzt wird. Das פָּקַד besuchen. Jede Manifestation Gottes zum Segen oder zur Strafe, — welches von beiden, darüber muß jedesmal der Zusammenhang entscheiden, — erscheint als ein Besuch desselben. So z. B. Ruth 1, 6: „der Herr besuchte sein Volk, zu geben ihnen Brot.“ Gen. 18, 13 verheißt der Herr, damals persönlich gegenwärtig, er werde das folgende Jahr um dieselbe Zeit zurückkehren zu Abraham und dann werde Sarah einen Sohn haben. C. 21, V. 1 heißt es bei der Erzählung der

Erfüllung: „und der Herr besuchte Sarah, wie er gesagt;“ damit wird als gleichbedeutend gesetzt: „und er that Sarah, wie er geredet.“ Der Herr erschien nicht persönlich, sondern unsichtbar in der Erfüllung seiner Verheißung. Aus dieser und ähnlichen Stellen geht deutlich hervor, daß die gewöhnlich angenommene Bed. des פקד in solcher Verbindung: auf etwas oder jemanden sehen, unzulässig ist. Der Ausdruck zeugt von großer Lebendigkeit des rel. Bewußtseyns, welches in jeder Wirkung Gottes ihn wahrnimmt. — Eine auffallende Ähnlichkeit mit unserem Verse bietet der Anfang von Davids Gebete in 2. Sam. 18—29 dar: „wer bin ich, Herr Jehovah, und wer mein Haus, daß du mich so weit gebracht hast.“ Es ist dieselbe Demuth, die sich hier über die Größe der göttlichen Herablassung zu dem Menschen überhaupt, und dort über die Größe der göttlichen Herablassung zu dem Sohne Isais verwundert. Das: was ist der Mensch, was bin ich, ist ein Grundton in Davids Seele. — In V. 6—9 wird nun weiter ausgeführt, inwiefern Gott des Menschen gedacht und ihn besucht hat.

V. 6. Wenig unter göttlichen Stand erniedrigst du ihn, krönest ihn mit Ehre und Herrlichkeit. Das אלהים erklären nach dem Vorgange des Chaldäers und der LXX mehrere durch Engel. Diese Erkl. ist aber offenbar aus dogmatischen Rücksichten hervorgegangen. Man kann sich zur Bestätigung der Bed. Engel nur auf solche Stellen berufen, wo es ebenfalls aus solchen Rücksichten oder andern außer der Sache liegenden Gründen falsch aufgefaßt wird, wie man sich denn bei diesen Stellen wieder auf die unsrige beruft. Hier wird aber diese Erklärung noch durch einen speciellen Grund zurückgewiesen, auf den zuerst Dereser aufmerksam gemacht hat. Es wird hier die Gnade Gottes gepriesen, nach der er dem Menschen die Herrschaft über die Erde übergeben hat. Wie kann er aber in dieser Beziehung mit den Engeln verglichen werden, welche gar keine

solche

solche Herrschaft besitzen? Andere erkl.: du hast ihn nur wenig geringer gemacht als Gott. Allein auch an dieser Erklärung ist ein Doppeltes auszusetzen: 1. das חסר in Pi. mit מן wird bei derselben in der Bed.: geringer machen als, nachstehen machen, genommen, dieß ist aber gegen den Sprachgebrauch. Das Verbum חסר bedeutet in Piel ermangeln machen oder lassen, das damit durch מן verbundene Nomen bezeichnet das Object, dessen man ermangeln läßt. So an der einzigen Stelle, wo es außerdem vorkommt, Koh. 4, 8: מחסר את־נפשי מטובה, des Guten lasse ich meine Seele ermangeln; vergl. das Adj. חָסֵר mit מן der Sache Koh. 6, 2. Hiernach kann das "תחסרהו מ nur übersetzt werden: du hast ihn wenig Gottes ermangeln lassen. 2. Es geht nicht an, unter אלהים hier bestimmt und ausschließlich den allein wahren Gott zu verstehen. Die Stelle würde dann der Anschauung der Schrift von dem unendlichen Abstande zwischen Gott und dem Menschen widersprechen, wie sie in diesem Psalme selbst so erhaben ausgesprochen wird. Das Richtige ist folgendes: Das אלהים drückt den abstracten Begriff der Gottheit aus. Wo es nun nicht durch den Artikel concret gemacht wird, steht es nicht selten, wo blos ein Überirdisches bezeichnet werden soll, vergl. die Abhandl. über die Gottesn. im Pent., in Bd. 2 der Beitr. zur Einl. ins A. T., bes. S. 251 ff. Merkwürdig ist in dieser Beziehung die Stelle Sach. 12, 9, das „das Haus Davids wird seyn wie Elohim, wie der Engel des Herrn," steht hier so, daß der Übergang von אלהים zu dem מלאך יהוה ein Fortschreiten a minori ad majus ist. Am tiefsten sinkt der Begriff des Elohim herab in 1. Sam. 28, 13, wo das Weib von Endor zu Saul spricht: „Elohim sehe ich hervorsteigen, עלים, aus der Erde." Hier bleibt nur die vage Vorstellung einer außerirdischen, übermenschlichen Macht, welche das Weib in der einen Erscheinung in die Sinnenwelt hereintretend erblickt. Wenden

wir dieß nun auf unsere Stelle an, so zeigt es sich, daß das: du lässest ihn wenig Gottes ermangeln, du machst ihn beinahe Gott besitzen, richtig von Calvin erklärt wird durch: parum abesse eum jussisti a divino et coelesti statu, du ertheilst ihm eine beinahe überirdische Würde. Nun fragt es sich noch, ob die Vergleichung sich auf alle von Gott dem Menschen ertheilten Vorzüge bezieht oder nur auf etwas Specielles. Das Letztere ist unbedingt das Richtige. Es ist von der Würde des Menschen nur insofern die Rede, als ihm von Gott die Herrschaft über die Erde ertheilt worden. Dieß erhellt schon aus dem Parallelismus. Gott wird im zweiten Gliede gepriesen, daß er dem Menschen königliche Würde ertheilt habe. Noch mehr aber aus den folgenden Versen. Diese sind nur eine weitere Ausführung des unsrigen. Hier ist aber durchgängig nur von der Herrschaft des Menschen über die Erde, als Statthalter Gottes, die Rede. Der Sänger hat bei seiner Schilderung deutlich die Stelle der Genesis vor Augen, in welcher der Mensch von Gott zum Herrn der Erde eingesetzt wird. Im Folgenden finden sich damit zum Theil wörtliche Übereinstimmungen, vgl. Gen. 1, 26: „wir wollen Menschen machen nach unserem Bilde, und sie sollen herrschen über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über das Vieh" u. s. w., V. 28, und besonders Gen. 9, 2: „eure Furcht und euer Schrecken sey über alle Thiere der Erde und über alle Vögel des Himmels — — und über alle Fische des Meeres, in eure Hand sind sie gegeben," welche St. mit der unsrigen das gemein hat, daß in ihr ebenfalls von den höheren Objecten der Herrschaft zu den niederen fortgeschritten wird, während in Gen. 1 die umgekehrte Ordnung stattfindet. Unser Psalm ist eigentlich der Ausdruck der subjectiven durch diese Vollmacht Gottes veranlaßten Empfindungen. Freilich aber, wenn gleich der Psalm direct sich nur auf die Herr-

schaft des Menschen über die Erde bezieht, so führt er doch indirect weiter. Diese Würde des Menschen ist ja nur ein Ausfluß seiner allgemeinen Begabung, des allgemeinen Vorzuges, dessen er sich vor allen übrigen Geschöpfen der Erde erfreut. In der Genesis tritt dieß deutlich hervor. Weil der Mensch Gottes Bild trägt, wird ihm dort die Herrschaft über die Erde verliehen. Mit dem Zugeständniß aber, daß der Psalm indirect auf die Würde des Menschen überhaupt führt, haben wir nicht etwa denjenigen Recht gegeben, welche aus dem Ps. einen Beweis für die auch nach dem Falle vollkommen gebliebene sittliche Würde des Menschen, oder vielmehr gegen den Fall entlehnen wollen. Wir haben schon gezeigt, daß der Ps. einzig und allein Gottes Einsetzung und Gabe ins Auge faßt und was der Mensch davon zunichte gemacht und verschleudert, nicht beachtet. Gilt dieß von dem eigentlichen Objecte, der Herrschaft über die Erde, so gilt es auch von demjenigen, was nur als Voraussetzung derselben in Betracht kommt. — und mit Ehre und Herrlichkeit krönest du ihn, die gewöhnlichen Bezeichnungen königlicher Herrlichkeit und Majestät, vergl. Ps. 21, 6. 45, 4. Jerem. 22, 18. 1. Chron. 29, 25. Gott hat den Menschen auf Erden zu seinem Unterkönige eingesetzt. Es versteht sich von selbst, daß hier nicht jeder einzelne Mensch als Gottes Unterkönig und Stellvertreter dargestellt wird, sondern nur der Mensch an und für sich. Das Fut. mit Vav conv. zu Anfang zeigt, daß das ermangeln lassen eine Folge des Gedenkens und des Besuchens ist. Daß man gramm. genau nicht übersetzen dürfe: du hast ihn ermangeln lassen, sondern du lässest ihn ermangeln, oder und also lässest du ihn, vergl. zu Ps. 7, 16, zeigt das parallele תעטרהו, du krönest ihn. Dem Sänger ist die Handlung Gottes nicht eine auf einen absolut vergangenen Moment beschränkte, sondern eine durch alle Zeit fortgehende und von der Zeit unabhängige.

Gott krönt täglich den Menschen von neuem. Das עִטֵּר, krönen, wie alle Verba des Bedeckens mit doppeltem Accus.

V. 7. Du lässest ihn herrschen über das Werk deiner Hände, alles legtest du unter seine Füße. In der Gen. entspricht das רדה mit ב, eig. den Fuß auf etwas setzen, treten, dann beherrschen.

V. 8. Schaafe und Rinder alle und auch die Thiere des Feldes. צנה = צאן, eine aus Schaafen und Ziegen gemischte Heerde. Die Wahl der seltenen Form gehört hier der dichterischen Sprache an. Die den Übergang vermittelnde Form צֹנֶא findet sich in Num. 32, 24. שְׂרִי, dichterische Form für שָׂרֶה, Feld, Ew. S. 298.

V. 9. Aber nicht blos die Landthiere hast du unter seine Füße gelegt, seiner Herrschaft übergeben, sondern auch die Bewohner der Luft und die Bewohner des Wassers,*) die Vögel des Himmels und die Fische des Meeres, was nur durchwandert die Pfade der Meere. Die Pfade der Meere, wie das Homer. ὑγρὰ κέλευθα. עבר ist nicht etwa gradezu auf דגי zu beziehen, denn dann müßte man den Plur. erwarten, sondern der durchwandernde, was nur immer durchwandert, Engl. Übers.: and whatsoever passeth, neben den Fischen auch die übrigen Bewohner des Meeres, vergl. Gen. 1, 21. Daß das, was hier dem Menschen beigelegt wird, ihm in einem gewissen Grade auch nach dem Falle noch eigenthümlich ist, worauf schon die mehrfachen die Gegenwart bezeichnenden Fut. führen, zeigt außer Gen. 9, 2 die tägliche Erfahrung. Keine Kreatur ist so stark, so grimmig, so gewandt, daß nicht auf die Dauer der Mensch, verhältnißmäßig eine der schwächeren Kreaturen,

*) Geier: Meminit bestiarum, volucrium et piscium, ut plena sit viventium creaturarum distributio, juxta tria quae incolunt elementa, terram, aerem, aquam. Sic in prima quoque Adami inauguratione, Gen. 1, 28, et Noachi benedictione, Gen. 9, 2.

ihrer Meister würde; vergl. Jac. 3, 7. Nichtsdestoweniger aber findet zwischen dem Zustande vor und nach dem Falle in dieser Beziehung eine große Verschiedenheit statt. Vor demselben war der Gehorsam aller Kreaturen gegen den von Gott eingesetzten Stellvertreter ein freiwilliger; nach ihm empörten sich seine Unterthanen gegen ihn, wie er gegen seinen Herrscher. Er muß gegen sie wie gegen die widerstrebende Erde einen schweren Kampf unternehmen, muß allerhand Listen und Künste anwenden, und wenn er gleich in diesem Kampfe im Ganzen Sieger bleibt, so erleidet er doch im Einzelnen viele Niederlagen.

V. 10. Jehovah, unser Herr, wie herrlich ist dein Name auf der ganzen Erde. Diese Worte sind nicht etwa eine bloße Wiederholung aus V. 2. Dort enthielten sie einen allgem. Preis Gottes, wegen seiner Verherrlichung auf Erden durch seine Offenbarung am Himmel. Hier beziehen sie sich auf den großen Beweis seiner Herrlichkeit, den Gott durch seine Herablassung und Güte gegen den Menschen gegeben.

Psalm 9.

Gottes Gerechtigkeit wird gepriesen, daß er den Seinen beigestanden und die gottlosen Feinde gedemüthigt habe. V. 2—7. Aus dem, was der Herr gethan, wird abgeleitet was er ist, gerecht und ein Helfer für die Bedrängten, V. 8—13. Aus dem Bewußtseyn desjenigen, was der Herr früher gethan und was er ist, wächst dann die Bitte des Sängers oder vielmehr des Volkes, in dessen Namen er redet, hervor, daß er ihm eben so gnädig wie bisher beistehen wolle gegen alle seine übrigen noch unbesiegten Feinde, die ihm den Untergang drohen, V. 14. 15. Er erhält die Versicherung der Erhörung, V. 16. 17, und schließt mit der Hoffnung, daß Gott sein Wort wahr machen

werde, V. 18 und 19, und mit der Bitte, daß er dieß thun möge, V. 20, 21. Die Annahme von Köster, daß der Verf. sechsgliedrige Strophen beabsichtigt habe, ist nicht gehörig begründet. Man muß dabei Gleichartiges trennen und Ungleichartiges zusammenfassen.

Die Überschrift legt den Psalm David bei und die Gründe, die man gegen ihn als Verf. vorgebracht hat, verdienen keine Berücksichtigung. Selbst von Kritikern wie Hitzig wird der Davidische Ursprung dieses und des folgenden Psalmes entschieden anerkannt. Er macht dafür geltend die rauhe und abgerissene Sprache, die Archaismen, und mehrfache Berührungen mit sicher Davidischen Psalmen. Allein der Zeitpunkt in dem Leben Davids, auf den sich der Ps. bezieht, läßt sich nicht näher ausmitteln; denn aus dem Ps. selbst läßt sich nichts weiter entnehmen, als 1. daß der Ps. abgefaßt seyn muß, als Zion schon durch die Versetzung der Bundeslade dorthin zum Heiligthume der Nation erhoben worden war; denn der Herr wird V. 12 „der Thronende auf Zion" genannt, und 2. daß er zu einer Zeit verfaßt worden, zu der ein Theil der auswärtigen Feinde besiegt war, während Andere noch Gefahr drohten. In solcher Lage befand sich aber David fast sein ganzes Leben hindurch, wie ja überhaupt in der Gemeinde Gottes auf Erden, in der ecclesia militans, das: ich will preisen den Herrn von ganzem Herzen, stets das: erbarme dich mein, o Herr, zum Begleiter hat. Auch läßt sich der Ps. ohne eine nähere historische Beziehung vollkommen erklären. Der Inhalt ist so allgemein, daß man sich sogar zu der Vermuthung veranlaßt sieht, daß David den Ps. von Anfang an zum Gebrauche des Volkes bei drohender Gefahr von auswärtigen Feinden verfaßt habe. Dieser Annahme steht nichts entgegen, sobald man den ersten Theil V. 1—13 nicht auf eine einzelne Begebenheit, sondern im Allgemeinen auf alle Errettungen bezieht, welche Gott dem Volke

gewährt hatte. Dieser erinnert sich dasselbe mit frohem Danke, um durch diese Anerkennung den Herrn zur Erhörung der darauf folgenden Bitte geneigter zu machen. Diese Annahme trägt viel dazu bei, den Psalm in seinem rechten Lichte erscheinen zu lassen. Besonders wird dann die allgemeine Haltung des ganzen ersten Theiles klar. Das Verhältniß dieses Theiles zu dem zweiten ist von De Wette sehr mißverstanden worden. Er meint, er enthalte nur die Hoffnung, daß der Herr die Feinde demüthigen werde, zuversichtlich ausgedrückt. Allein man braucht nur die Schilderung etwas genauer zu betrachten, um zu sehen, daß sie nicht Hoffnung auf zu leistende Hülfe, sondern Dank für die bereits gewährten Wohlthaten ausspricht. Es hieße recht eigentlich mit der Thür ins Haus fallen, wenn der Sänger so anfinge. De Wette selbst muß gestehen: „Freilich steht der Psalm in dieser Hinsicht einzig da." Der Dank und Preis wird aus einem doppelten Grunde hier und in einer Menge anderer Psalmen der Bitte vorausgesandt. Der Geber wird geneigter, neue Gaben zu ertheilen, wenn er sieht, daß die bereits ertheilten in dankbarem Angedenken sind. Die Dankbarkeit ist eins der Kennzeichen, wodurch die Gemeinde Gottes sich von der Welt unterscheidet. Wer nicht von Herzen danken kann, der muß vergeblich bitten. Der Empfänger erhebt sich leichter zu der Hoffnung auf zukünftige Wohlthaten, wenn er sich das in den früheren bewiesene Wohlwollen des Gebers ins Gedächtniß zurückruft. Das Fundament der Verzweiflung ist überall der Undank. Veranlaßt ist die falsche Annahme De Wette's durch eine andere eben so falsche, wonach der erste Theil den (anticipirten) Dank nur für eine einzelne Errettung aussprechen soll, wogegen schon das: „alle deine Wunderthaten," V. 2, spricht, und noch mehr das: „du schaltest Heidenvölker," in V. 6. — Das Verhältniß, welches David vor Augen hatte, als er diesen Psalm zum öffentlichen Ge-

brauche dichtete, war das der Gemeinde Gottes zu äußeren Feinden. Man darf keinen Anstoß daran nehmen, daß diese ohne weiteres als die Bösen, die Gottvergessenen bezeichnet werden, während die Israeliten als die Gerechten, die Sanftmüthigen erscheinen. Dieselbe Erscheinung, daß eine Gemeinschaft, welche ein wahrhaft göttliches Princip hat, und somit nothwendig einen Kern von Mitgliedern, in denen dieß Princip subjectiv geworden, von diesen Mitgliedern, ohne Rücksicht auf die überall sich findende Schaale, einer andern Gemeinschaft, welche ein ungöttliches Princip hat, und in der daher als Gemeinschaft gar kein Kern stattfinden kann, vielmehr das Böse ganz in der Ordnung ist, als das Reich des Guten dem Reiche des Bösen entgegengengesetzt wird, kehrt durchgängig wieder. Man betrachte nur einmal die Lieder aus dem Zeitalter der Reformation. Überall der Gegensatz der Gemeinde Gottes und der Gemeinde des Antichristes. Wer wollte wohl daraus schließen, daß die Reformatoren jedes äußere Glied der evangelischen Kirche für wahrhaft fromm, jedes Glied der Römischen Kirche für gänzlich gottlos gehalten haben? Aber hier war es nach ihrer Ansicht, weil nicht aus der Idee und dem Princip hervorgehend, zufällig, wenn sich Fromme, dort, wenn sich Gottlose fanden. Dann ist auch das noch ins Auge zu fassen, daß im Verhältnisse Israels zu den Heiden die Gerechtigkeit der Sache immer auf Seiten der ersteren, diese die, menschlich betrachtet, unschuldig Unterdrückten waren. In dieser Beziehung spricht Habakuk C. 1, 13 ganz mit Recht zu Gott: „warum willst du sehen die Treulosen und schweigen, da der Gottlose verschlingt den Gerechteren als er.“ Beides, die innere Gerechtigkeit des Kerns, und die äußere Gerechtigkeit der Sache, gab dem Gebete um Errettung aus der Hand der Heiden einen festen Stützpunkt. Man achte nur darauf, wie sich ganz Analoges auch bei uns in den Zeiten der Freiheitskriege aussprach.

Claus hat sich durch den Gegensatz gegen De Wette, der diesen Psalm in die große Klasse der Klagepsalmen versetzen will, zu einer ganz falschen Ansicht von demselben verleiten lassen. Er behauptet, der Psalm enthalte gar kein Element der Bitte, sondern sey rein dankenden und preisenden Inhalts. Dabei muß er sich zu der unnatürlichen Annahme verstehen, in der ihm freilich schon manche ältere Ausl. vorangegangen sind, daß V. 14 nur in directer Rede das Geschrei der Elenden angeführt werde, was nun schon erhört sey, wogegen auch der Schluß des Psalmes spricht, der ebenfalls eine Bitte enthält und zeigt, daß die Noth noch nicht ganz beseitigt war. Der Gang unseres Psalmes ist ganz analog dem von Ps. 18. 40. 68 und so vieler anderen, wo zuerst ausführlich das schon gewährte Heil beschrieben wird, und dann auf seinem Grunde sich die Hoffnung und Bitte erhebt. Das ist freilich richtig, daß das Gefühl des Dankes für die bereits erhaltene Hülfe hier vorherrschend, und eben deßhalb die Bitte hier kürzer ist, und gleich durch die Zuversicht der Erhörung verdrängt wird. An Zeiten, wie die des Exils, wo der Schmerz sich weit stärker geltend macht und der Kampf weit heftiger ist, darf man daher gar nicht denken.

Daß der Sänger nicht in seiner Person und von dem, was ihm selbst zu Theil geworden und was er wünscht, sondern im Namen der Gemeinde und von dem ihr ertheilten und gewünschten Heile redet, erhellt aus der Bezeichnung des Gegenstandes der göttlichen Fürsorge durch „die Elenden" in V. 13, „die Sanftmüthigen" in V. 19, die „welche den Namen des Herrn kennen" und „ihn suchen" in V. 12. Damit schwindet von selbst, was Hitzig zu Gunsten der die Davidische Abfassung bezeugenden Überschrift anführt, nach V. 4. 5. 14 müsse der Verf. nothwendig ein König seyn. Denn diese Behauptung beruht auf der Verwechselung des Verfassers und der redenden Person.

Die Annahme, daß der Psalm sich nicht auf persönliche Verhältnisse des S. bezieht, sondern von vornherein im Namen der Gemeinde verfaßt und zu ihrem Gebrauche bestimmt wurde, hat außerdem nicht nur das schon früher geltend gemachte Fehlen aller speciellen historischen Beziehungen für sich, sondern auch den ganzen Ton des Psalmes, der deutlich verräth, daß die Situation nur eine supponirte ist. Die Innigkeit und Lebhaftigkeit der Empfindung der sich auf die persönlichen Verhältnisse des Sängers, oder auch auf die ganze Gemeinde, aber ein bestimmtes Verhältniß derselben, eine bestimmte Noth, welche sie drückt, ein specielles Heil, welches sie erfahren, beziehenden Ps. vermissen wir hier.

In der alex. Übersetzung, welcher die Vulgata folgt, wird dieser Ps. mit dem folgenden zu einem Ganzen verbunden. Dieser folgen mehrere Ausleger, die sich auf die Gleichheit des Inhalts und auf das Fehlen der Überschrift in Ps. 10 stützen. Wir werden über diesen Gegenstand uns in der Einleitung zu Ps. 10 weiter verbreiten.

V. 1. Schwierig sind in der Überschrift die Worte עַל־מוּת לַבֵּן. Winer, De Wette u. A. lesen das עַל־מוּת als ein Wort und punktiren עַלְמוּת; dieß komme Ps. 46, 1 als Bezeichnung einer Tonart vor. Das לַבֵּן übersetzen sie: für Ben oder die Beniten. Ein Ben wird als Meistersänger 1. Chron. 15, 18 genannt. Dagegen spricht aber, daß die getrennte Schreibung und die vorhandene Punktation durchaus das Übergewicht der äußeren Autoritäten für sich hat. Noch mehr aber, daß man alsdann zu der unhaltbaren Annahme genöthigt ist, vor עַלְמוּת sey עַל zu ergänzen. Claus beseitigt diese Schwierigkeit nur dadurch, daß er eine noch größere einführt. Er will עֲלָמוֹת lesen. Allein dieß nie vorkommende Wort könnte nur Jungfrauschaft bedeuten, und daraus Jungfrauenlied oder Jungfrauenstück zu machen = ein Musikstück von dem Charakter

על עלמות, ist nicht eben leicht. Endlich sollte dann das בן ohne Artikel stehen, ein Grund, der zwar für sich nicht ganz entscheidend ist, der aber doch die andern Gründe bedeutend verstärkt, da die Setzung des Artikels bei den Nom. prop. zu den seltensten Ausnahmen gehört; vergl. Ew. S. 568. — Betrachtet man mit Anderen die Worte als aus einem alten Liede entnommen, nach dessen Melodie unser Psalm abzusingen war, so brauchen sie nicht grade den Anfang dieses Liedes gebildet zu haben, sondern nur überhaupt darin vorgekommen zu seyn. Die Lieder wurden nicht immer nach ihren Anfangsworten benannt. So heißt z. B. Davids Trauergesang auf Sauls und Jonathans Tod in 2. Sam. 1,18 Bogen, קשת, weil darin des Bogens Erwähnung geschieht. Es läge dann nahe anzunehmen, daß dieß alte Lied ein Trauergesang auf den Tod eines Sohnes war, Sterben dem Sohne, entweder mit nachfolgendem Verbo: ist geworden, oder dergl., was hier nicht mehr angeführt wird, oder auch als bloße Umschreibung des Stat. constr., dadurch nothwendig geworden, daß das erste Nomen ein unbestimmtes seyn soll, das zweite ein bestimmtes, nicht das Sterben, sondern Sterben; vergl. Ew. S. 583. Das מות findet sich als Inf. nominasc. auch Ps. 48, 15; vergl. Gen. 25, 32. Die ganze Auffassung wird aber von der Schwierigkeit gedrückt, daß es für eine solche Verweisung auf ein Lied, nach dessen Melodie ein Ps. gesungen werden sollte, an jeder Analogie in den Überschriften fehlt: überall noch, wo diese Hypothese aufgestellt worden, hat sie sich bei näherer Untersuchung als unbegründet erwiesen. — Den rechten Weg der Erkl. schlug schon Grotius ein, welcher annahm, daß das לבן durch eine Buchstabenversetzung für נבל stehe, und daß die Überschrift den Gegenstand des Ps. bezeichne. Er irrte aber darin, daß er das נבל als Nom. prop. nahm, über das Sterben Nabals, eine Thatsache, auf die sich der Ps. unmöglich beziehen kann,

statt: über das Sterben des Thoren. Nach Berichtigung dieses Mißgriffes paßt die Überschrift genau zu dem Inhalte: der Untergang des Thoren (vergl. Ps. 14, 1) ist wirklich der Gegenstand des Psalmes. Gleich in V. 6 kommt das genau entsprechende אבדת רשע vor, vergl. auch das: „sie kommen um vor deinem Antlitze" in V. 3, das: „ihr Andenken kam um" in V. 7, das: „der Richter des Blutes gedachte sein" in V. 13, das: „es weichen die Bösen zur Hölle" in V. 18. Analoge Beispiele räthselhafter Bezeichnung durch Buchstabenversetzung sind das Sesach als Bez. Babels, und das Leb Kamai für Kasdim bei Jeremias, beide nach dem Alphabetum Atbasch, vergl. über diese und ähnliche räthselhafte Bez. Christol. Th. 2. S. 92 ff. Eine solche räthselhafte Bezeichnung des Inhalts ist in den Überschriften der Psalmen besonders an ihrer Stelle und hat in ihnen, wie unsere Auslegung zeigen wird, eine große Anzahl Analogien für sich. Speciell spricht noch für diese Erkl. 2. Sam. 3, 33, wo David klagt: „mußte Abner sterben, wie ein Thor stirbt," כמות נבל, vergl. auch 1. Sam. 25, 38: „Und es geschah nach zehn Tagen, da schlug der Herr den Nabal und er starb." Obgleich das נבל hier als Adj. zu fassen ist, so scheint es doch, daß David auf diese Begebenheit, die für ihn zugleich Weissagung war, angespielt, vergl. 1. Sam. 25, 26, wo Abigail spricht: „es mögen seyn wie Nabal deine Feinde, und die Böses suchen meinem Herrn."

In der ersten Strophe V. 2—7 spricht der S. zuerst seinen Vorsatz aus, Gott zu loben, V. 2. 3, gibt dann als Grund und Veranlassung dieses Vorsatzes in V. 4 den durch Gott bewirkten Untergang der Feinde an, und begründet in V. 5—7, was er in dieser Beziehung im Allgemeinen gesagt, durch die weitere Ausführung im Einzelnen.

V. 2. Preisen will ich den Herrn von ganzem Herzen, verkünden alle deine Wunder. Das „von gan-

zem Herzen" soll zugleich die Größe der dem Sänger gewordenen Errettungen zeigen und ihn von den Heuchlern unterscheiden, den graben, welche den Herrn für seine Gnade blos mit dem Munde, und den feinen, welche ihn nur mit halbem Herzen Preisen, indem sie im Geheimen die Erretung mehr sich selbst als ihm zuschreiben. Alle deine Wunder, die wunderbaren Erweisungen deiner Gnade. Der S. zeigt durch diese Bezeichnung, daß er ihre ganze Größe erkennt. Wo dieß geschieht, da preist man auch den Herrn mit ganzem Herzen. Die Halbherzigkeit und die Verringerung der göttlichen Gnaden gehen Hand in Hand. Das ב ist das ב instrum. Das Herz ist das Werkzeug des Preises; der Mund nur sein Organ.

V. 3. Freuen will ich mich und jubeln in dir, lobsingen deinem Namen, du Höchster. Mehrere Ausl. erkl. das בְּךָ durch über dich, über deine Großthaten. Allein das ב nach den Verbis der Freude bezeichnet immer denjenigen oder dasjenige, worin der Affect ruht. Es ist nicht eine bloße Freude vor Gott, sondern eine Freude in Gott. Den Namen Gottes besingen ist s. v. a. seine herrlichen Thaten (Venema: deum factis illustrem) besingen: denn der Name ist das Product der Thaten. Das Höchster, steht bezeichnend, weil sich Gott als den unbeschränkten Beherrscher aller irdischen Dinge gezeigt hatte.

V. 4. Da meine Feinde zurückweichen, — das ב weist hin auf die Veranlassung des Preises, die Umstände, durch die er hervorgerufen wird, seine Ursache — sie straucheln, kommen um vor deinem Angesichte, nicht menschliche Kraft und Macht hat ihren Untergang bewirkt, sondern dein Zorn, dem sie nicht widerstehen konnten. Dichterisch wird dieß so ausgedrückt, als seyen die Feinde durch den Anblick von Gottes zürnendem Antlitz zu Boden geworfen. Das מִן ist das מִן causae. Übrigens erhält פָּנִים die Bedeutung: zürnen-

des Angesicht nur durch den Zusammenhang, nie hat es dieselbe, wie mehrere Ausleger behaupten, an und für sich. Der Gebrauch des Fut. erklärt sich aus der lebendigen Vergegenwärtigung. Der Sänger sieht die Niederlage seiner Feinde vor Augen; vergl. Ewald kl. Gramm. §. 264. Darin konnte sich De Wette nicht finden, und so glaubt er an unserem V. eine Stütze für seine falsche Ansicht, daß V. 2—7 die Hoffnung auf zukünftiges Heil ausdrücken, zu besitzen. In der weiteren Ausführung V. 5—7 nimmt die Rede einen ruhigeren Charakter an und es wird ohne Ausnahme das Präter. gebraucht.

V. 5. Denn du hast geschafft mein Gericht und Recht. Das כי bezeichnet das Verhältniß von V. 5—7 zu V. 3. Das allgemein Gesagte wird durch die weitere Ausführung begründet. משפט und דין bezeichnen nach vielen Ausl. beide causam forensem. Sie machen, s. v. a. sie vornehmen, sie entscheiden. Der Begriff der günstigen Entscheidung liege darin nothwendig eingeschlossen, da ja Gott als der Gerechte, wenn er überhaupt die Sache vornimmt, nicht anders als dem Gerechten Recht geben könne. Gegen diese Erklärung spricht aber, daß die Redensarten עשה משפט und עשה דין immer nur von Entscheidung zu Gunsten der gerechten Sache vorkommen, während sie nach ihr doch grade so gut von der Entscheidung gegen die Gottlosen gebraucht werden könnte. Vergl. 1. Kön. 8, 45. 49. Deut. 10, 18. Ps. 140, 13. Diese Parallelstellen zeigen, daß man das משפט und דין vielmehr in der Bed. Gericht und Recht (das דין in dieser Bed. Prov. 20, 8. Jes. 10, 2) nehmen muß; das mein s. v. a. das mir zustehende, das meiner gerechten Sache gebührende. Diese Erklärung paßt auch besser als die erstere in den Parallelismus. — du saßest auf dem Throne als gerechter Richter. ישב soll hier nach Mehreren wegen der folgenden Präp. ל in in der Bed. sich setzen genommen werden müssen; denn daß

ל nicht für ב stehen könne, verstehe sich. Allein man kann sehr füglich die gewöhnliche und allein gesicherte Bedeutung des Verbi beibehalten. Denn das ל kann ebenso wenig, wovon diese Ausl. ausgehen, in der Bed. von אל genommen werden, wie in der von ב. ישב לכסא, also sitzen, daß man dem Throne angehört, ist dem Sinne nach s. v. a. auf dem Throne sitzen.

V. 6. Du schaltest Heiden, vernichtetest den Bösen. Das גער, schelten, bezeichnet, von Gott gebraucht, die Verhängung der Strafe, ohne daß das Wort eine andere als seine gewöhnliche Bed. erhielte. Die Bestrafung wird als ein sermo realis betrachtet. — Das גוים zeigt, daß der Dank sich nicht auf den Sieg über ein einzelnes Heidenvolk bezieht. — ihren Namen hast du vertilget auf immer und ewig, du hast sie so gänzlich vertilget, daß ihr Gedächtniß mit ihnen untergehen wird.

V. 7. Die Feinde, vollendet sind die Trümmer für alle Zeit, und Städte hast du zerstört, ihr Angedenken ging unter. Das Pron. sep. המה steht mit Nachdruck, nachdem das Suff. schon vorangegangen. Es kam um ihr, ja ihr Angedenken, genauer: es kam um ihr Angedenken, ja sie (kamen um). Es macht aufmerksam auf den großen Gegensatz der stolzen Hoffnungen der Feinde, ihrer unbezwinglich erscheinenden Stärke, und ihrer jetzigen gänzlichen Vernichtung; — ihr Angedenken ist umgekommen, das Angedenken derer, die sich im stolzen Übermuthe und im wirklichen Besitz aller menschlichen Hülfsmittel Herren der ganzen Erde wähnten. Ebenso nachdrücklich steht zu Anfang der Nom. absol.: der Feind — er, der sich so sicher, so unbezwinglich dünkte, dem dauerndes Glück beschieden zu seyn schien. Das תמם in der Bed. vollendet, fertig seyn, auch in Jos. 5, 8. 1. Kön. 6, 22. 7, 22. Ps. 64, 7. Während das תמו das Gänzliche der Zerstörung, die im Lande der Feinde herrscht, bezeichnet, drückt

das לנצח das Immerwährende derselben aus. Bei den Trümmern hat man, wie das parallele ערים zeigt, und auch schon das Wort selbst, an die zerstörten Festungen und Wohnungen zu denken. In dem נתשת wird die Anrede an Gott gerichtet, wie in V. 6 durchgängig. Da in dem ersten und letzten Gliede nur die Zerstörung an sich beschrieben wird, so ist es nöthig, daß in der Mitte auf ihren Urheber hingewiesen wird, da die Zerstörung hier ja nur als eine von Gott gewirkte in Betracht kommt. Das zweite Glied verhält sich hier zu dem ersten und dritten ebenso, wie in V. 4 das dritte zu dem ersten und zweiten. Eine andere Erklärung: die Feinde, ihre Verwüstungen haben ein Ende, hat das gegen sich, daß das חרבה nie Verwüstung im aktiven Sinne, sondern nur Trümmer bedeutet. Die Unzulässigkeit der ersteren Bed. erhellt auch, abgesehen von dem Sprachgebrauche, nach dem sie sich weder bei dem Fem. חָרְבָה, noch bei dem Masc. חָרֵב je findet, schon aus der Form. Die Segolatformen mit ◌ dienen zur Bezeichnung intransitiver oder passiver Begriffe; vergl. Ewald S. 228. Wie das Verbum nur verwüstet seyn, nie verwüsten bedeutet, so kann auch das Nomen nur Verwüstung im passiven Sinne heißen. Auch zeigt der Parallelismus mit: Städte hast du zerstört, daß hier vielmehr von dem Ruin der feindlichen Wohnsitze die Rede ist, so wie auch das: ihr Angedenken ist umgekommen, auf eine vollendete Zerstörung derselben hinführt. Die drei Verba תמו — נתשת — אבד stehen in genauem Parallellismus. Wird nun durch die beiden letzten das Zugrundegehen der eignen Angelegenheiten der Feinde bezeichnet, so muß diese Erklärung auch bei dem ersten die allein richtige seyn. Ewald will, nach dem Vorgange von Venema, das האויב als Subject nehmen: die Feinde sind vollendet als Trümmer für immer s. v. a. die Feinde wurden gänzlich ewige Trümmer; allein das Trümmer paß nicht auf

die

die Personen, und wie wenig der Parallelismus diese Erkl. begünstigt, geht schon daraus hervor, daß Ew. sich ihr zu Liebe genöthigt sieht, das ערים in der Bed. von צרים, Widersacher, zu nehmen. Völlig willkührlich ist auch die Erkl. von Maurer: o Feind, es haben ein Ende die Ruinen und die Städte, die du zerstört. Denn die Anrede ist in diesem ersten Th. durchgängig an den Herrn gerichtet, es kann nicht gesagt werden, die vom Feinde zerstörten Städte haben ein Ende u. s. w. u. s. w. Die Erkl. von De Wette endlich: die Feinde sind dahin, Trümmer (sind) auf ewig, verletzt die Accente, welche das תמו von האויב absondern und mit חרבות verbinden; das Verbum im Plur., in der Mitte stehend zwischen einem Nomen im Sing. und einem Nomen im Plur., wird natürlicher mit dem letzteren, als mit dem ersteren verbunden; nach der Analogie des נתשת und des אבד ist auch das תמו nicht auf die Feinde selbst, sondern auf solches zu beziehen, das ihnen angehört. Endlich, daß das חרבות לנצח einen Satz für sich bilde, mit Auslassung des Verbi, ist gegen die Analogie der übrigen Glieder unseres V. und von V. 5 und 6, wo beständig das Präter. des Verbi gesetzt wird. — Der Inhalt von V. 6 und 7 paßt, ohne daß er auf sie zu beschränken wäre, am genauesten auf die Amalekiter, welche nach den Siegen Sauls und Davids über sie fast völlig von dem Schauplatze der Geschichte verschwinden. Daß der Sänger vorzugsweise an sie gedacht, von ihrem Schicksale die starken Farben entlehnt, mit denen er die Niederlage der Feinde des Volkes Gottes schildert, wird auch wahrscheinlich durch die Beziehung, in der das: „ihren Namen hast du ausgetilgt" und das: „ihr Gedächtniß kam um" auf Ex. 17, 14: „ich will austilgen das Gedächtniß Amaleks" und Deut. 25, 19: „du sollst austilgen das Gedächtniß Amaleks" zu stehen scheint. Vergl. auch Num. 24, 20: „der

צ

Anfang der Heiden ist Amalek, aber sein Ende ist Untergang," עדי אבד. Die Schilderung hatte aber auch ihre Wahrheit in der Niederlage der Kananiter und in den Siegen Davids über die Moabiter, Ammoniter, Edomiter und andere Völker.

V. 8. Und der Herr thront auf ewig, er hat seinen Thron aufgerichtet zum Gericht, oder um Gericht zu halten. Der Sänger stärkt seinen Glauben durch die aus jenen Errettungen bestätigte Überzeugung, daß Gott der ewige Beherrscher und Richter der Welt ist, daß, wie auch die Wuth der Gottlosen sich erhebt, sie doch nie vermögen, Gott von seinem erhabenen Sitze herabzustoßen, von dem aus er mit Allmacht und Gerechtigkeit die Welt regiert und den Bedrängten Recht schafft. Er nimmt also aus dem Besonderen das Allgemeine heraus, aus ihren einzelnen Verwirklichungen die Idee, bildet aus der Geschichte die Lehre. So bahnt er sich den Übergang zur Bitte. — Die Fut. sind im Präsens zu übers. und bezeichnen die fortgehende Handlung.

V. 9. Und er richtet den Erdboden in Gerechtigkeit, urtheilet den Völkern rechtschaffen.

V. 10. Und es ist der Herr Zuflucht dem Bedrängten. Das ויהי könnte man als Opt. nehmen. Der Sänger würde dann den Wunsch ausdrücken, daß Gott dasjenige seyn möge, was er nach dem Vorhergehenden ist. Durch diesen Wunsch würde er sein Wohlgefallen an dem göttlichen also Seyn zeigen. Doch da in der Poesie die abgekürzte Form anstatt der gewöhnlichen steht, so kann man auch in Übereinstimmung mit dem Vorher. und Folg. übers.: und es ist. משגב, ein hoher Ort, wo man vor den Angriffen der Feinde sicher ist. Nicht zu übersehen ist die Bemerkung von Venema: utique David, quod observo, primus est, qui deum locum editum, hac voce, appellavit. Den Grund der Vorliebe

Davids für diese Bezeichnung Gottes findet er darin, daß solche Örter ihm oft auf der Flucht vor Saul Sicherheit gewährt hatten. דָּךְ von דכך, zermalmen, ein Bedrängter. — Zuflucht für Zeiten in der Noth. Zeiten in der Noth sind die Zeiten, da man in der Noth ist. Vergl. zu Ps. 10, 1. Auch in diesem V. schließt der Glaube aus dem, was Gott gethan hat, auf das, was er ist und thun wird. Wie er sich in der Vergangenheit in einer Reihe von Thatsachen als Zuflucht der Bedrängten gezeigt hatte, war in V. 4—7 gesagt worden; so ist er es also überhaupt, so muß er sich auch in der gegenwärtigen Bedrängniß in dieser Eigenschaft bewähren.

V. 11. Und es vertrauen auf dich, d. h. dürfen vertrauen, haben Grund dazu — die deinen Namen kennen. Den Namen Gottes kennen, ist ihn kennen nach seiner geschichtlichen Offenbarung, wie sie in V. 4—7 geschildert worden. Denn der Name Gottes ist das Product dieser Offenbarung. Wenn man ihn nennen hört, so erinnert man sich alles dessen, was er gethan. Der Name ist der Brennpunkt, in dem sich alle Strahlen der Thaten sammeln. — Denn, dieß zeigt dein Name, dieß verbürgt dein geschichtlicher Charakter, der nur aus deinem Wesen resultiren kann, du verlässest nicht, die dich suchen, o Herr.

V. 12. Dieser V. und der folg. bilden den Schluß, das Epiphonem und Resümé des ganzen ersten Theiles oder der beiden ersten Strophen, in welchen zuerst geschildert worden, wie der Herr gehandelt hat, dann wie er ist —: So singet denn. — Singet dem Herrn, der auf Zion thronet — eig. dem Thronenden Zions, der Zion angehört; diese Bezeichnung ist hier gewählt, weil der Herr theokratische Hülfe geleistet, als König Israels, als Schutzherr der Gemeinde gehandelt hatte, und in dieser Eigenschaft beschrieben worden war. — Verkün-

bet unter den Völkern seine Großthaten, verkündet den Heiden, wie herrlich der Herr seinem Volke geholfen hat und hilft. Richtig Calvin: „Obgleich dieß so viel wäre, als tauben Ohren predigen, so wollte David doch durch diese Redensart anzeigen, daß die Grenzen Judäas zu enge seyen, als daß sie jenen unendlichen Reichthum des Lobes Gottes fassen können.“

V. 13. Denn der Rächer des Blutes gedenket sein, nicht vergißt er das Geschrei der Elenden. Denn — dieß ist das Resultat aus den Thatsachen, mit denen sich der Sänger im Vorhergehenden beschäftigt hatte — der Herr, der nicht ungestraft unschuldiges Blut auf Erden vergießen läßt, bestraft die Feinde für die Grausamkeit, die sie gegen sein Volk verüben. In Bezug auf die Präterita des V., die im Deutschen durch das Präs. wiederzugeben sind, gilt genau was Ewald kl. Gr. §. 263 bemerkt: „Allgemeine Wahrheiten, die aus der Erfahrung deutlich sind, und sich schon bestimmt so bewährt und gezeigt haben, werden im Perfectum beschrieben.“ Das Suff. an אתם bezieht sich auf den Plur. דמים. Gott scheint das Blut der Erschlagenen vergessen zu haben, so lange er den Mörder ungestraft läßt, er erinnert sich seiner, wenn er ihn bestraft. Der Sinn wird geschwächt, wenn man das Suff. auf das folgende עניים bezieht. Dieß wird auch nicht durch den Parallelismus begünstigt. Gott erinnert sich des Blutes, er vergißt nicht das Geschrei der Elenden. In beiden Gliedern wird genannt, wodurch die Rache Gottes über die Übelthäter herbeigerufen wird. Das Blut umfaßt hier, nicht etwa wie die Ausleger annehmen synekdochisch alle Arten von Mißhandlungen, sondern der Sänger nennt, wie es dem Affecte eigenthümlich ist, den höchsten Grad der feindlichen Bosheit, der besonders geeignet war, die göttliche Rache herbeizuziehen. Ein specieller Grund für diese Ausdrucksweise liegt in der unläugbaren Beziehung auf die St. Gen. 9, 5, wo

Gott sich selbst als den Rächer des Blutes bezeichnet, את דמכם אדרוש: er, der sich selbst in seinem Worte als den Rächer des Blutes kundgibt, gedenket sein nach dem Zeugnisse der Erfahrung. (Venema: quam personam deus sibi jam aptavit tempore Abelis, cujus sanguis vindictam clamavit, et se constanter in orbis gubernatione esse gesturum declaravit Gen. 9.) Für עניים ist die masorethische Randlesart עניים, deren Vocale wie gewöhnlich unter der Texteslesart stehen. Die Randlesart ist auch hier zu verwerfen. Sie ist nur daraus entstanden, daß man zur Gebetserhörung eine sittliche Eigenschaft, die Sanftmuth, für erforderlich hielt. Man übersah aber, daß, wenngleich das עני stets seine Bed. beibehält (vergl. über den ohne alle Ausnahme feststehenden Unterschied zwischen עני, elend, und ענו, sanftmüthig, Christol. Th. 2. S. 126 ff.), doch hier schon aus dem Zusammenhange hinreichend erhellt, daß nur von unschuldig Leidenden die Rede seyn kann. Auf den Begriff des Leidens und nicht der Sanftmuth führt schon die Erwähnung des Geschreies und des Blutes. Ebenso wird die Texteslesart gesichert durch das in V 14 folgende עניי, das zu dem עניים in der engsten Beziehung steht: Gott vergißt nicht das Geschrei der Elenden — sey mir gnädig, o Gott, siehe mein Elend.

V. 14. Auf dem im Vor. gelegten Fundamente erhebt sich jetzt die Bitte. Luther bemerkt: „Also sind alle die gesinnet und reden, die da etliche Trübsal und Unglück überwunden haben und nun abermals gedränget, gequälet und geplaget werden. Dieselbigen schreien und bitten, daß sie mögen errettet werden." Dieß ist unstreitig die richtige Ansicht dieses und des folgenden Verses. Vergl. die Einl. — Sey mir gnädig, o Herr, siehe mein Elend von meinen Hassern, der du mich erhebest aus den Thoren des Todes. Die Form חָנֵּנִי ist so gebildet, als ob das Verbum ein regelmäßiges wäre.

Nach der Analogie der Verba עע müßte sie heißen חָנֵנִי. Solche Formen sind nur dichterisch, Ew. S. 476. Der Poesie wohnt das Streben ein, ihre innerliche Absonderung von dem gewöhnlichen Leben auch äußerlich kund zu geben. Von meinen Hassern, nämlich ausgehend, mir angethan. מִן bezeichnet den Urheber. Weniger gut ist die Erklärung Anderer, welche hier eine constr. praegnans annehmen: siehe an mein Elend und befreie mich von meinen Hassern. Zwar finden sich ähnliche Construct. So heißt es z. B. 2. Sam. 18, 19: der Herr hat ihn gerichtet aus der Hand seiner Feinde. Allein unsere Stelle ist doch nicht ganz analog. Das sehen ist weniger practisch, wie das richten, und auch wie das erhören Ps. 22, 22; das helfen liegt hier nicht wie dort, schon im Ausdrucke selbst — man beachte wohl, daß Ps. 22 nicht שמע, sondern ענה steht — sondern ist nur eine Folge des sehens. Du mein Erheber, du, dessen beständiges Geschäft es ist, mich zu erheben. Der Tod oder das Todtenreich, der Scheol, wird dargestellt unter dem Bilde eines tiefen, fest verschlossenen Gefängnisses, aus dem Niemand sich selbst befreien kann. Durch das Herabgesunkenseyn in den Scheol wird dann hier bildlich die größte Noth, das größte Elend bezeichnet. Daß Gott Nothhelfer ist, begründet das Vertrauen auf ihn in der einzelnen Noth. Die Worte fassen kurz zusammen, was im ersten Theile ausführlich dargelegt worden und weisen somit hin auf das Verhältniß dieser Strophe zu den beiden vorigen, den Zusammenhang der Bitte mit dem Danke und Preise.

V. 15. Als Grund für die Gewährung seiner Bitte um fernere Errettung führt der Sänger an, daß er dadurch noch mehr Veranlassung erhalten werde, Gottes Namen zu preisen. In diesem V. tritt der eine der beiden angeführten Zwecke des vorausgeschickten Dankes und Preises hervor. Sein Inhalt beruht auf der Voraussetzung, daß Gott der Dank und Preis der

Seinen angenehm ist. — Damit ich erzählen möge all dein Lob, alle deine ruhmwürdigen Thaten, in den Thoren der Tochter Zion, jubeln über dein Heil. Daß man das לְמַעַן nicht mit mehreren Ausl., zuletzt Claus, durch deßhalb erklären dürfe, haben wir schon früher gesehen. In den Thoren — bemerken die Ausl. meist — wurden die Versammlungen und die Gerichte gehalten, daher in den Thoren, so viel als in öffentlicher Versammlung. Allein diese Auffassung ist unhaltbar. Gottes Gnade pries man nicht in den Thoren, mitten unter dem lärmenden weltlichen Verkehr, sondern im Tempel. Das: in den Thoren, ist vielmehr einfach s. v. a. innerhalb. So kommt es bekanntlich schon mehrfach im Pentateuch vor; vgl. die Lex. Entgegengesetzt sind die Thore des Todes im vorigen V., welche ja auch das ganze Todtenreich bezeichnen. Die Tochter Zion ist Jerusalem. Der Genit. ist ebenso aufzufassen wie das נְהַר פְּרָת, der Fluß des Euphrat für: Euphrat. So בַּת יְרוּשָׁלַם, בַּת בָּבֶל, nicht: die Tochter Jerusalems, die Tochter Babels, sondern die Tochter Jerusalem, die Tochter Babel ꝛc. Worte, welche sehr häufig zusammengesprochen werden, nehmen dadurch allmälig die Form des Stat. constr. an, wenngleich dem Begriffe nach nur eine Appositon stattfindet. Ew. S. 579. Städte werden dichterisch als Jungfrauen oder Töchter personificirt, und zwar so häufig, daß diese Bezeichnung sogar in die Prosa zuweilen eingedrungen ist. Die Form תְּהִלָּתֶיךָ kann nicht Plur. seyn; dieser müßte תְּהִלּוֹתֶיךָ heißen, auch kann sie nicht Sing. seyn, in diesem müßte das Jod fehlen. Es scheint, daß die Vocale ursprünglich zu einem Kri gehört haben, welches nachher dem Rande beizusetzen vergessen worden. Die Masorethen wollten statt des selteneren Plur. den Sing. gelesen wissen, der ihnen auch durch Ps. 71, 4. 106, 2 empfohlen wurde.

V. 16. Die vierte Strophe, die innere Zusicherung

der Erhörung enthaltend. — Versenkt sind die Heiden in die Grube, die sie gemacht, in dem Netz, das sie verbargen, ward gefangen ihr Fuß. Daß die Präterita sich auf eine ideale Vergangenheit beziehen, dasjenige bezeichnen, was der Glaube, nicht was das leibliche Auge als vorhanden erblickt, und daß man daher nicht mit mehreren Ausl. annehmen darf, daß der Sänger zum Preise der reell vergangenen Errettung zurückkehre, geht hervor aus V. 18 ff., wo im Fut. fortgefahren, dasjenige, was hier als schon gewährt erscheint, als zukünftig gehofft wird.

V. 17. Der Herr gab sich kund, hielt Gericht. Die letzteren Worte bezeichnen die Form der Kundgebung, sagen dasjenige aus, wodurch er erkannt wurde, worin er sich kundgab. Es ist durchaus unnöthig, die beiden Glieder in ein noch näheres Verhältniß zu einander zu setzen, das zweite sprachlich von dem ersten abhängig zu machen. Die abrupte Ausdrucksweise ist der freudigen Bewegung des Sängers ganz angemessen. — In der Arbeit seiner Hände, in dem von ihm selbst bereiteten und Andern gelegten Fallstricke — verstrickt sich der Bösewicht. Vergl. Ps. 7, 16. 17. Das נוקש ist Part. in Kal von dem Verbo נקש, in Piel verstricken, in Kal verstrickt seyn. Da dieß Verbum auch sonst vorkommt, so ist gar kein Grund vorhanden, das נוקש für eine unregelmäßige Form des Prät. in Niph. von יקש zu nehmen, wo nothwendig statt des Zere Patach stehen müßte. — Das הגיון kommt außer unserer St. noch dreimal vor. An zweien d. St., Ps. 19, 15. Klagel. 3, 61, ist die Bedeutung Sinnen, Nachsinnen, sicher und allgemein anerkannt. Diese allein gesicherte Bed. ist auch an der dritten St., Ps. 92, 4 ganz passend — Sinnen auf der Zyther ist ein sinniges, gefühlvolles Spiel auf derselben, entsprechend dem Still-Lob in Ps. 65, 2 — und es ist willkührlich, ihr mit Gesenius, De Wette u. A. die

auf nichts begründete Bed. rauschendes Spiel, oder Musik (Ewald poet. B. Th. 1. S. 179) zu substituiren. Wenden wir nun diese Bed. auch hier an, so enthält das הגיון eine Aufforderung zum Nachsinnen, wie es der Erhabenheit des Moments, in dem die Zusicherung der Erhörung eintritt, so sehr angemessen ist. Sehr passend schließt sich das סלה, Pause, an. Die Musik soll schweigen, um dem stillen Nachsinnen Raum zu geben.

V. 18. Die fünfte Str. Es werden zurückweichen die Gottlosen zur Hölle hin, alle Heiden, gottvergessen. Der Übergang vom Prät. zum Fut., der um so weniger unbeachtet bleiben darf, da beides durch das סלה, הגיון von einander geschieden ist, erklärt sich daraus, daß die lebhafte Bewegung, welche den Sänger zuerst ergriff, als er die Zusicherung der Erhörung erhielt, sich jetzt gelegt hat, so daß er in ruhigerer und gewöhnlicherer Rede fortfährt, oder auch: in V. 16 und 17 sieht der Sänger, außer sich, die Dinge mit Gottes Auge und somit das Zukünftige als gegenwärtig, hier tritt er auf den gewöhnlichen Standpunkt zurück, und an die Stelle des Schauens tritt daher das Hoffen. — Das שוב heißt nie sich wohin wenden, immer sich abwenden, sich zurückwenden, und diese Bedeutung ist auch hier ganz passend: sie wenden sich ab von dem Sänger, und hin zur Hölle. Schon J. H. Michaelis bemerkt: ceterum reditur quidem interdum a termino, ad quem ventum erat, sed ad alium, quam in quo quis antea fuerat, e. c. 2 Par. 18, 25. Job. 1, 21. Das ה in לשאולה kann nur von denen für überflüssig gehalten werden, welche den Unterschied zwischen ל und אל verkennen. Es findet eine Beziehung statt auf V. 14. Derselbe Gott, der den Gerechten aus den Thoren des Scheol erhebt, treibt den Gottlosen eben dahin herab, als an seinen ἴδιος τόπος. In Bezug auf das „gottvergessen" bemerkt Venema treffend: non eo sensu, quo gentes sine deo ejusque cultu esse dicuntur, quod omni-

bus commune est, sed magis emphatico, quo omne jus et fas pedibus conculcant, et se dei, mundi judicis et scelerum vindicis, nullam prorsus habere rationem demonstrant; qui omnes de deo cogitationes et notiones, omnium conscientiis inscriptas, obliterarunt et expunxerunt.

V. 19. Denn nicht für immer wird der Arme vergessen, der Sanftmüthigen Hoffnung geht nicht auf ewig zu Grunde. In dem zweiten Hemistich ist aus dem ersten das לא zu ergänzen. Das Kri עניים für ענוים ist nur aus der falschen Meinung der Masorethen hervorgegangen, daß das parallele אביון ein Wort erfordere, was nicht eine sittliche Qualität bezeichne, sondern sich auf den äußeren Zustand beziehe: nach dem Zusammenhange ist der Dürftige der arme und verlassene Gerechte, und sind die ענוים die leidenden Sanftmüthigen.

V. 20. Die sechste Str. Die erneuerte Bitte, von der früheren insofern verschieden, als sie hier aus der Zusicherung der Erhörung hervorwächst (der Sänger hält Gott beim Worte), während sie dort nur auf Grund der allgemeinen Zuversicht auf Gott Gnade ausgesprochen wurde. — Erhebe dich, Herr, nicht sey stark der Mensch, laß die Heiden vor dir gerichtet werden. Das: nicht sey stark der Mensch (nicht etwa: nicht werde stark) macht auf den inneren Widerspruch aufmerksam, der in dem gegenwärtigen Zustande der Dinge liegt, den Contrast der Wirklichkeit und der Idee, der gebieterisch eine Ausgleichung fordert. Daß der Mensch, dessen Name schon Schwachheit ist (vergl. die Rechtfertigung der Ableitung des אנוש von אנש, schwach seyn, bei Tholuck, Beitr. z. Spracherkl. S. 61 ff.), seine Kraft geltend macht, ist ein so unerträgliches quid pro quo, daß Gott sich nothwendig erheben muß, um es zu beseitigen. Der Gebrauch des על erklärt sich daraus, daß vor dem sitzenden Richter die Parteien stehen und also über ihn hervorragen.

V. 21. Setze o Herr Schrecken ihnen, d. h. geselle ihnen denselben als Begleiter zu, stelle ihn bei ihnen an oder bestelle ihn für sie. Das שות mit ל grade so in Ps. 141, 3: setze eine Wache meinem Munde. Einjagen oder auflegen kann das שות mit ל nicht bedeuten. Das מורה nehmen Einige in der Bed. Scheermesser, in der es Richt. 13, 5 u. a. a. Stellen vorkommt und übersetzen: lege an sie das Scheermesser. Hiedurch soll dann die größte Beschimpfung bezeichnet werden, weil es im Oriente Sitte ist, den Bart wachsen zu lassen und schimpflich, keinen Bart zu haben. Allein das שות mit ל kann nicht heißen: anlegen und die Redensart hat hier, wo alles Andere so einfach ist, etwas Gesuchtes und Fremdartiges. Man nimmt daher besser מורה nur für eine verschiedene Schreibart der Randlesart מוראּ, Furcht, von ירא. ה tritt häufig an die Stelle von א, weil der Ton zu Ende derselbe, und die Zahl der Wörter, welche ה zu Ende haben, weit größer ist, wie derer, welche א. Die Masorethen haben dann nur, wie so oft, für die seltenere Form die gebräuchliche gesetzt. — Es mögen erfahren die Heiden, daß sie Menschen, schwache, ohnmächtige Kreaturen, sind. Daß das אנוש ohne weiteres collect. stehe, darf man nicht sagen. Der Singular steht mit größerem Nachdrucke als der Plural — sterblicher, hinfälliger Mensch, nicht Gott. Der Gebrauch des Singular zeigt, daß bei aller numerischen und sonstigen Verschiedenheit doch das Wesen dasselbe bleibt.

Psalm 10.

Der Sänger beklagt sich, daß der Herr seine Frommen den Bedrängungen gottvergessener, übermüthiger, grausamer, trügerischer Feinde preisgebe, V. 1—11. Er fordert ihn auf,

seine Hülfe nicht länger den unschuldig Leidenden zu entziehen und sich und sie an seinen Verächtern und ihren Drängern zu rächen und hofft zuversichtlich, daß dieß geschehen werde, V. 12—15. Er erhält die Zusicherung der Erhörung, und sieht mit dem Auge des Glaubens die Feinde vernichtet, die Sanftmüthigen erlöst, den Anstoß, welcher ihm das „warum" des Anfanges entlockt hatte, beseitigt, V. 16—18.

Obgleich der Psalm keine Überschrift hat, so macht doch schon seine Stellung unter den Davidischen Psalmen seine Abfassung durch David sehr wahrscheinlich. Auf jeden Fall entscheidet für ein frühes Zeitalter die ungewöhnlich gedrängte und schwierige Ausdrucksweise und der auch von De Wette anerkannte Charakter der Ursprünglichkeit. Für David spricht die beinahe wörtliche Übereinstimmung mehrerer Stellen mit dem in der Uberschrift David beigelegten vorigen Psalme, vergl. namentlich das eigenthümliche לעתות בצרה, was sonst nirgends vorkommt, V. 1 mit Ps. 9, 10, das קומה יהוה in V. 12 und Ps. 9, 20, das בל יוסיף עוד לערץ אנוש מן הארץ des Schlusses, mit dem אל יעז אנוש zum Schlusse von Ps. 9 in V. 20, das אברו גוים und das לשפט יתום ורך in V. 16. 18 mit dem ישפטו גוים in Ps. 9, 20 u. A. Diese Ähnlichkeiten, besonders die erste, führen nicht blos auf die Identität des Verf., sondern auch auf die Gleichzeitigkeit der Abfassung. Andere zeigen, daß zwischen beiden Psalmen noch eine nähere Verbindung stattgefunden hat, und daß also die alten Übers., welche beide Ps. zu einem verbinden, wie die LXX und Vulg., dieß nicht ganz ohne Grund thun. Merkwürdig ist es schon, daß dieser Psalm nicht, wie doch alle vorhergehenden und nachfolgenden, eine Überschrift hat. Noch merkwürdiger, daß Ps. 9 mit א anfängt und Ps. 10 mit ת schließt, ja daß sich durch beide Ps. eine gewisse, obgleich nicht durchgeführte alphabet. Anordnung entdecken läßt. In der Regel folgt je

ein Vers um den andern nach dem Anfangsbuchstaben der Ordnung des Alphabets. Dieß Factum wird durch die mannichfaltigen Ausnahmen nicht aufgehoben. Denn diese erklären sich daraus, daß die äußere Anordnung dem Sinne untergeordnet wurde und daher ihm aufgeopfert, wo er sie nicht von selbst zuließ. Dazu kommt noch die unverkennbare innerliche Beziehung, in der das: „du verbirgst dich in den Zeiten der Noth" des Anfanges von Ps. 10 auf das: „der Herr ist Zufluchtsort in den Zeiten der Noth" in Ps. 10, 9 steht, eine Beziehung, auf welche die Gleichheit des sonst ungewöhnlichen Ausdruckes nur als Fingerzeig dient, und durch welche Ps. 10 sich als Fortsetzung von Ps. 9 ankündigt. Auf der andern Seite geht es aber auch nicht an, beide Psalmen gradezu zu einem zu verbinden. Dagegen spricht als äußerer Grund die Trennung in den Handschriften, die gewiß nicht zufällig ist, und als innerer, daß beide Psalmen in sich vollkommen abgerundet und abgeschlossen sind. Es bleibt also nur die Annahme übrig, daß nach der Absicht des Verf. beide Ps. ein theilbares und getheiltes Ganzes bilden sollten, eine Erscheinung, die wir auch sonst wiederfinden, z. B. in dem Verhältnisse von Ps. 1 und 2, Ps. 42 und 43 zu einander, einen Schatz des Trostes für die Gemeinde Gottes bei den Anfeindungen der Gottlosen. Bei der unverkennbaren großen Ähnlichkeit, die beide Ps. in Bezug auf den Gegenstand, die Situation, den Gedankengang und in Einzelnheiten darbieten, findet sich doch eine dreifache nicht zu übersehende Differenz: 1. Den Ausgangspunkt, das Fundament, auf dem sich die Bitte erhebt, bildet in Ps. 9 die Hülfe, die der Herr früher den Seinen gewährt, dagegen dient in Ps. 10 demselben Zwecke die ausführliche Schilderung des traurigen und ein göttliches Einschreiten laut herbeirufenden Zustandes der Dinge, des durch ihre Strafloſigkeit genährten Übermuthes der Gottlosen, des Leidens des Gerechten. Dieser Parallelismus der beiden Abschnitte Ps. 9,

1—13 und Ps. 10, 1—11 ist wichtig für die Beurtheilung des ersteren. Er zeigt, daß der Dank in ihm keine selbstständige Bedeutung hat, sondern die Erinnerung an das, was der Herr früher gethan, nur die Erfüllung des: αἰτείτω ἐν πίστει μηδὲν διακρινόμενος möglich machen soll. 2. In Ps. 9 ist die Beziehung auf die Heiden entschieden vorwiegend. Dagegen wird in Ps. 10 der Heiden nur einmal in V. 16 gedacht und außerdem hat es der Verf. überall im Allgemeinen mit „dem Bösen" zu thun. 3. In Ps. 9 führt der Sänger die Gemeinde des Herrn redend ein: „ich will preisen den Herrn" u. s. w., wodurch die ungegründete Annahme Mehrerer hervorgerufen worden, daß er sich auf persönliche Verhältnisse des Sängers beziehe, dagegen redet er hier durchgängig von den Elenden, den Sanftmüthigen u. s. w. in der dritten Person. — Daß David diesen Ps. nicht in Bezug auf eine besondere Lage seines Lebens, sondern zu dem Ende verfaßt habe, daß das Volk sich seiner zu allen Zeiten der Noth bediene, bemerkt schon Kimchi, und hätte man hier, wie auch bei dem vorigen Ps. diese durch den ganzen Inhalt bestätigte Annahme beibehalten, so würde man sich eine Menge unglücklicher Conjecturen erspart haben, wie sie z. B. noch Hitzig versucht hat, der übrigens die Davidische Abfassung entschieden anerkennt. Von einer individuellen Beziehung findet sich nirgends eine Spur, und grade V. 8—10, die man am liebsten historisch deuten möchte, zeigen unverkennbar, daß das Individuelle, wo es vorzukommen scheint, der dichterischen Individualisirung angehört. Ausgeschlossen wird die individuelle Deutung hier, wie in Ps. 9, auch durch den Ansatz zur alphabetischen Anordnung. Diese findet sich nie bei individuellen Psalmen.

V. 1. Warum, o Herr, stehest du ferne? Warum stehest du als müßiger Zuschauer bei meinem Kampfe mit den Feinden und eilest mir nicht zu Hülfe. Das warum ist in

Fällen, wie der vorliegende, ein Zeugniß lebendigen Glaubens. Nur wer ihn und mit ihm eine feste Überzeugung von Gottes Allmacht und Gerechtigkeit besitzt, wird es als eine Abnormität betrachten, die auf die Dauer unmöglich bestehen kann, daß Gott den leidenden Seinen nicht hilft. — Verhüllest in den Zeiten der Noth. Das תעלים richtig Calvin: connives, zu ergänzen: deine Augen. Vollständig kommt die Redensart vor Levit. 20, 4. 1. Sam. 12, 3 und an mehreren anderen Stellen Vergl. über die Auslassung der Glieder in häufigen Phrasen Ew. S. 190. Gott, wenn er den Seinen nicht hilft, scheint sein Angesicht von ihnen abgewendet, seine Augen verhüllt zu haben; vergl. V. 14. לעתות בצרה vergl. Ps. 9, 10. Die Annahme, daß das „Zeiten in der Noth" ohne weiteres stehe für Zeiten der Noth, hat den ganzen höchst concisen Charakter des Ps. gegen sich. Daß die Worte nicht blos in einer äußerlichen, sondern auch in einer innerlichen Beziehung auf Ps. 9, 10 stehen, deuteten wir schon an. Dort hatte der S. aus den früheren Erweisungen Gottes das feste Resultat gewonnen: der Herr ist Zuflucht in Zeiten, da man in Noth. Von diesem Resultate nimmt er hier den Ausgang und fragt Gott, warum seine Handlungen damit im Widerspruche stehen. Das לעתות בצרה ist als mit Anführungszeichen versehen zu denken, und das den Gegensatz gegen das משגב bildende תעלים ist zu betonen.

V. 2. Durch den Übermuth des Bösen entbrennt der Elende, werden gefangen durch die Tücke, die jene ausgedacht. Das דלק hat sowohl im Hebr. als in den verwandten Dialecten die Bed.: brennen. Hier bezeichnet das Brennen oder Entbrennen bildlich den Zorn, vgl. das כעס, Unmuth, in V. 14, der so oft unter dem Bilde des Feuers erscheint, vgl. z. B. das: „entbrenne nicht wider die Übelthäter" in Ps. 37, 1, das: „warm ward das Herz in meinem Busen, bei meinem Nachsinnen entbrannte Feuer" in Ps. 39, 4, das „brennend sein

Zorn" in Jes. 30, 27, das בערים, brennend, für zornig, wüthend, in Ez. 21, 36. Gegen De Wette und Gesenius, nach welchen brennen hier heißen soll in Angst seyn, spricht, daß die Angst im Hebr. nie so bezeichnet wird, und gegen die Erkl. von Stier, nach dem das דלק die Drangsalshitze bezeichnen soll, und von Hitzig, welcher übersetzt: wird versengt, entscheidet was schon J. H. Michaelis bemerkt: דלק ardorem activum, qualis est in igne, non passivum, qualis in materia, denotat. Die Erkl. von Sachs u. A.: durch den Hochmuth des Bösen verfolgt er den Elenden, paßt nicht so gut in den Parallelismus — wie das בגאות רשע dem במזמות זו חשבו so entspricht das ידלק dem יתפשו —, kann für die Verbindung des דלק in dieser Bed. mit dem Accus. nur die eine St. Klagel. 4, 19 anführen, während sonst das דלק nur mit אחרי diese Bed. hat, was auch eigentlich nothwendig erforderlich ist, und wohl nur in den Zeiten der schon gesunkenen Sprache auslassen werden konnte, hinter jemanden her brennen, für: hitzig verfolgen, und hat auch das Unbehülfliche des Ausdruckes: durch den Hochmuth des Bösen verfolgt er, gegen sich. — Das zweite Glied erklären die meisten Ausleger: sie, die Elenden, werden ergriffen oder gefangen, durch die Plane, welche jene, die Gottlosen, ausgedacht haben, und diese Erkl. ist auch wegen des Parallelismus und Zusammenhanges der andern: sie, die Gottlosen, mögen ergriffen oder gefangen werden in den Listen, welche sie ausgedacht, vorzuziehen, obgleich die letztere sich auf Parallelstellen wie Ps. 7, 14 ff. 9, 16 berufen kann.

V. 3. Denn der Böse rühmt die Begier seiner Seele, und wer einen Gewinn macht segnet, verachtet den Herrn. Das כי bezeichnet nicht sowohl das Verhältniß dieses Verses zu dem vorigen, als vielmehr das Verhältniß der ganzen Schilderung in V. 3—11 zu V. 1. 2. Die kurzen Andeutungen, die der S. in diesen V. über die Lage der Dinge gegeben,

be-

begründet er durch die weitere Exposition in V. 3—11. Genau so steht das כי in Ps. 9, 5, und auch diese Zusammenstimmung weiset auf ein näheres Verhältniß beider Psalmen hin. Das erste Glied erklären die Ausl. gewöhnlich: denn der Böse rühmt sich seiner Begier. Allein diese Erkl. ist unzulässig, da das הלל nie sich rühmen, stolz seyn, bedeutet, am wenigsten P. 56, 5, wo es ja sein Obj. bei sich hat, auch nicht Ps. 44, 9, vergl. z. d. St. Man muß vielmehr übersetzen: der Böse rühmt die Begierde seines Herzens. Das על steht dann ganz passend als Bezeichnung des Objects, auf welches das Rühmen geht, seines Substrates. Wenn der Böse es wagt, die schändlichen Gelüste seines Herzens öffentlich anzupreisen wie etwas, das das Licht nicht zu scheuen brauche, so ist dieß der höchste Grad der Verderbtheit, und zeigt zugleich, wie sicher er durch seine lange Strafloſigkeit geworden, wie traurig die Lage der Elenden, wie für sie alles zu fürchten, wie nöthig es daher ist, daß Gott einschreite, wie begründet das: „warum" des ersten V. So auch Ewald: „er spricht nicht Lob aus über Jahve, wie sichs gebührte, sondern über die eigne Lust, vergl. Hab. 1, 11—16." Das zweite Glied kann sprachgemäß nur übersetzt werden: wer einen Gewinn macht, segnet, verachtet Gott. Das בצע wird richtig von Ven. erklärt: quaestum faciens per fas et nefas. Die ungünstige Bed. liegt nicht im Worte selbst, sondern im Zusammenhange. Gegenstand der Klage ist, daß wer nur einen Gewinn macht, ohne weiteres Gott dafür segnet, ohne irgend daran zu denken, ob der Gewinn ein rechtmäßiger ist oder nicht. Segnet den Herrn. Dadurch wird die höchste Frechheit bezeichnet. Denn wer irgend sittliches Gefühl hat, wird nur bei einem rechtmäßigen Gewinn sprechen: gesegnet sey der Herr; vergl. Sach. 11, 5, welche St. deutlich zeigt, daß man als das Object des Segnens Gott zu betrachten hat. Damit wird das: er verachtet den Herrn,

passend verbunden. Ein solches Segnen Gottes ist ja der höchste Grad seiner Verachtung. Denn, wie Calvin bemerkt: wer glaubt, daß Gott Richter seyn werde, dem wird ein Schrecken entgegengeworfen, daß er nicht wagt, seine Seele (richtiger: Gott) zu segnen, während er ein böses Gewissen hat. Daß aus dem: er segnet den Herrn, nicht geschlossen werden kann, daß der Ps. sich nur auf einheimische Bösewichter bezieht, zeigt die schon angeführte Parallelst. Sach. 11, 5, deren Nichtbeachtung eine Hauptursache des herrschenden Mißverständnisses dieser Worte ist. Es ist dort die Rede von der Schlachtheerde, „deren Käufer sie tödten und sich nicht verschulden und deren Verkäufer sprechen: gepriesen sey der Herr und ich bereichere mich." Unter den Käufern und Verkäufern sind dort die auswärtigen Unterdrücker zu verstehen. Vergl. Christol. Th. 2. S. 222. Mit dem Segnen oder Preisen des Herrn für den Gewinn ist es hier so ernst nicht zu nehmen — es geschieht halb im Scherze — und dann waren auch Heiden geneigt, Jehovah an den Vortheilen, die sie über sein Volk erhielten, einen gewissen Antheil zuzugestehen; vergl. z. B. Jerem. 50, 7. — Ganz anders erkl. nach dem Vorgange mehrerer anderer Ausl. De Wette, dem wieder Maurer u. A. folgen: der Räuber lästert, verachtet Gott. Wollte man dieser Erkl. folgen, so dürfte man jedenfalls das בֵּרַךְ nicht in der Bed. lästern nehmen, die es nie hat, sondern in der Bed. entsagen, ein Lebewohl sagen, daraus entstanden, daß man beim Abschiede zu segnen pflegte. Daß die Bed. lästern nicht stattfinde und nicht stattfinden könne, hat Schultens zu Hiob S. 12 nachgewiesen. Vgl. noch Beitr. Th. 2. S. 131, wo gezeigt wird, daß d. Bed. in der Hauptst., auf die man sich beruft, 1. Kön. 21, 10 nicht stattfindet. Auch dürfte man nicht dem בצע die Bed. Räuber aufdringen, die nicht etwa dadurch gerechtfertigt wird, daß Hab. 2, 9 ein Räuber בּוֹצֵעַ heißt — denn was könnte man dann nicht alles beweisen! — sondern

man müßte es in der allein gesicherten Bed.: der Gewinnende, nehmen, die auch Hab. 2, 9 ganz offenbar stattfindet: בֹּצֵעַ בָּצַע רָע, wer einen bösen Gewinn gewinnt, wo nicht allein die Bed. Räuber unpassend ist, sondern auch die von Andern hier angenommene Bed.: der Gierige, der Geizige. Also: wer nur immer einen Gewinn macht, entsagt dem Herrn, verachtet ihn. Die Verba בָּרַךְ und נָאַץ würden dann eine Steigerung enthalten. Allein auch gegen die so modificirte Erkl. spricht, daß durch sie der so deutliche und nachdrückliche Gegensatz des Segnens und des Verachtens, die Bezeichnung des höchsten Grades der Frechheit durch das Zusammenfallen dieser grellen Gegensätze, vernichtet wird, wozu noch kommt, daß das בָּרַךְ schon wegen des Parallelismus mit הלל rühmen, kaum anders als in der Bed. segnen genommen werden kann: das Rühmen der Begierde seiner Seele und das Segnen Gottes wegen unrechtmäßigen Gewinnes hängen eng zusammen. Willkührlich ist auch die nach dem Vorgange von Venema von Stier u. A. vorgetragene Erkl. des בָּרַךְ durch: er segnet sich. An der vergl. St. Deut. 29, 18 steht das Hithpael. בָּרַךְ ist, ebenso wie הלל, ohne Ausnahme transitiv. Wir wiederholen, daß alle diese falschen Erkl. schon durch die Parallelst. des Sacharja beseitigt werden.

V. 4. Der Böse nach seinem Hochmuthe: nicht untersuchet er, nicht ist Gott, sind alle seine Anschläge. Die Höhe der Nase ist malerische Bezeichnung des Hochmuthes. Mehrere erkl. das erste Gl.: der Böse nach seinem Hochmuthe kümmert sich nicht. Bei dem דָּרַשׁ ergänzen sie entweder Gott: non quaerit oder non curat deum, oder sie fassen das Verbum ganz allgemein; in seinem Gemüthe setzt sich der Böse über Alles hinweg: Recht und Unrecht sind ihm gleich; er kennt kein anderes Gesetz als seine Begierde. „Das Princip des Rechthandelns im ganzen Leben — bemerkt Calvin — ist die Untersuchung, indem wir nämlich nicht blindlings uns

hinreißen lassen, wohin unser eigner Geist und der Drang unsers verkehrten Fleisches uns ziehen. Der Trieb zu untersuchen aber entsteht aus der Bescheidenheit, indem wir, wie es billig ist, uns Gott zum Richter und Leiter vorsetzen." Andere aber nehmen das בל ידרש als Worte des Frevlers: der Böse nach seinem Hochmuthe (spricht): nicht untersuchet oder nicht ahndet er (Gott), und diese Erkl., die bei der äußerst concisen Ausdrucksweise des Ps. keine Schwierigkeit hat, wird als die richtige erwiesen durch die Vergl. von V. 13: warum verachtet der Böse Gott, spricht in seinem Herzen: du ahndest nicht, לא תדרש, eine Parallelstelle, die um so entscheidender ist, da V. 13 offenbar den Inhalt von V. 3 und 4 wieder aufnimmt. In V. 3 und 4 die Darlegung der Thatsache, er verachtet Gott, er spricht: du ahndest nicht, in V. 13 die Hinweisung auf das Abnorme derselben, die Nothwendigkeit ihrer Beseitigung: warum verachtet, warum spricht er. — Man vergl. auch das דרש רמים in Ps. 9, 13, wo דרש ebenfalls heißt: untersuchen, ahnden. Mit Recht wird hier die Läugnung der Vorsehung als Product des Hochmuthes bezeichnet. Der Böse will selbst Gott seyn, darum ertödtet er das Bewußtseyn um den Gott im Himmel. — Nicht ist Gott, sind alle seine Anschläge, sie sind eine fortlaufende practische Gotteslängnung. Denn hätten sie die lebendige Überzeugung von dem Daseyn eines lebendigen Gottes, so würde die Furcht vor dem Gerichte sie zurückschrecken. Ob sie einen kalten und todten Begriff von Gott oder gar auch von seiner Vorsehung haben, ist dabei ganz gleichgültig. Ven.: consilia et molimina eorum talia erant, ut dei abnegationem ipso facto involvant, et si ex iis de ipsorum fide esset colligendum, eos deum abnegare, concludi deberet. Quo sensu illi, quid deum ore profitentur eum operibus abnegare dicuntur Tit. 1. Das מזמה nehmen wir hier nach dem in den Ps. gewöhnlichen Sprach-

gebrauche von gottlosen Anschlägen, um so mehr, da es in vers. noch in V. 2 vorgekommen. Der Sinn wird geschwächt, wenn man mit Andern erkl.: es ist kein Gott, sind alle seine Gedanken. Diese Erklärung ist auch deßhalb unzulässig, weil nach ihr dem Bösen theoretische Gotteslängnung beigelegt würde, gegen das erste Glied, V. 3, V. 11 und V. 13. Das אין אלהים wollen Einige, um diesem Grunde zu entgehen, gegen den Sprachgebrauch erkl. durch: Gott ist Nichts, Gott vermag Nichts. Das אין negirt stets die Existenz, nicht die Quiddität. Vergl. Christol. Th. 2. S. 474 ff. Hupfeld, Hitzig und De Wette (4. Aufl.) nehmen das רשע absol. und beide Sätze als seine Gedanken: „der Böse, nach seinem Hochmuthe, er rächt nicht, Gott ist nicht, sind alle seine Gedanken." Allein diese den Parallelismus aufhebende Auffassung beruht auf der schon als falsch erwiesenen Auffassung des מזמותיו. Wird dieß von den Anschlägen verstanden, so kann es nicht auf das בל ידרש bezogen werden. Denn die Läugnung der Vorsehung ist nach V. 11 und 13 theoretischer Satz des Bösen.

V. 5. Es glücken ihm seine Wege, seine Unternehmungen, zu aller Zeit. Diese Erklärung gibt der Chaldäer und es folgen ihm die besten Ausleger. Das Verb. חול kommt in ähnlicher Bed. vor Hiob 20, 21 und für dieselbe spricht auch das Derivatum חיל Stärke. Gegen den Parallelismus nehmen einige Ausl. das חיל in der unerwiesenen Bed. krumm seyn und übersetzen: krumm sind seine Wege zu aller Zeit. Das Verhältniß der beiden folgenden Glieder zu diesem ersten hat schon Ven. ganz richtig bezeichnet: reliqua duo membra obstacula felicitatis e medio removent, quorum alterum dei judicia, alterum hostium conatus sunt. — Eine Höhe sind deine Gerichte, deine Strafen, von ihm hinweg, d. h. deine Strafgerichte sind so weit von ihm entfernt, daß sie ihn nimmer er-

reichen. Dieß kann nun doppelt aufgefaßt werden, entweder als fortgesetzte Schilderung des Glückes und der Strafloſikeit des Gottloſen, wodurch ſeine in V. 6 geſchilderte übermüthige Sicherheit entſtanden iſt, oder als Schilderung dieſer übermüthigen Sicherheit ſelbſt, als Folge des: „es glücken ihm ſeine Wege.“ Der letzteren Erkl. folgt Calvin: „weil ihnen beſtändiges Glück fließt, ſo denken ſie, Gott ſey ihnen verpflichtet. So geſchieht es, daß ſie ſeine Gerichte weit von ſich treiben.“ Allein da die Beziehung auf die Gedanken des Böſen mit keiner Sylbe angedeutet wird, und da das vorhergehende: es glücken ihm ſeine Wege, ſich nicht auf die Einbildung, ſondern auf die Wirklichkeit bezieht, ſo könnte dieſe Auffaſſung nur dann als zuläſſig betrachtet werden, wenn dieſe Gründe durch die unläugbare Beziehung des letzten Gliedes auf die übermüthige Sicherheit des Böſen aufgewogen würden. Dieß iſt nun aber keineswegs der Fall. Auch das letzte Glied bezieht ſich nicht auf die Gedanken, ſondern auf das wirkliche Loos des Böſen. Dieſe Auffaſſung hat nach dem Vorhergehenden ſchon das Vorurtheil für ſich, und die Erklärung: alle ſeine Gegner, er haucht ſie an, d. h. er bläſt ſie mit leichter Mühe hinweg, er darf ſie nur anhauchen, ſo verſchwinden ſie, iſt die natürlichſte; vergl. Jeſ. 40, 24: „er bläſt ſie an, נשף בהם, und ſie verwelken,“ und das: cujus tu legiones difflavisti spiritu quasi ventus folia des Plautus in dem mil. glor. 1, 1, 17. Die Erkl. des: er haucht ſie an, von einem gewiſſen Blaſen, durch das ſich der Übermuth äußern ſoll, hat das gegen ſich, daß ein ſolches Blaſen im A. T. nie vorkommt. In Mal. 1, 13, worauf man ſich beruft, iſt das הפיח, aushauchen machen, nach Vergl. von Hiob 31, 39 ſ. v. a. das Lebenslicht ausblaſen, die Seele rauben, vernichten. So beziehen ſich alſo alle drei Glieder auf das äußere Loos des Böſen, und erſt der folgende Vers legt

den Eindruck dar, den sein Glück und seine Strafloſigkeit auf seine Stimmung macht.

V. 6. Aus dem Glücke wächſt die Sicherheit hervor. — Er ſpricht in ſeinem Herzen, ich werde nicht wanken, von Geſchlecht zu Geſchlecht bin ich, der nicht im Unglück, d. h. nicht unglücklich iſt. Der Sinn: nimmer wird mich Unglück treffen. Das „von Geſchlecht zu Geſchlecht" erklärt ſich daraus, daß der Gottloſe eine ideelle Perſon iſt. Das בְּרָע, im Böſen, für im Unglücke, ebenſo in Ex. 5, 19. Das אשר ſteht mit beſonderem Nachdrucke, nicht etwa wie es auf den erſten Anblick ſcheinen möchte, ganz überflüſſig. Er iſt der Mann, der jedem Unglücke trotzt, dem Gott nichts anhaben kann, wenn er auch wollte. Grade ſo ſteht das אשר z. B. Jeſ. 8, 20: wenn ſie nicht alſo reden werden, ſo ſind ſie die, denen kein Morgenroth, אשר אין לו שחר. Calvin ſtellt hier auf ſchöne Weiſe die aus dem Glauben hervorgehende Zuverſicht der Frommen und die falſche Sicherheit der Gottloſen einander gegenüber. Er ſagt u. A.: „Es ſagt der Gottloſe: ich werde nicht bewegt werden oder nicht wanken immerfort, weil er nämlich glaubt, daß ſeine Kraft ſtark genug ſey, um alle Anfälle auszuhalten. Es ſagt der Gläubige: wenn es mir auch begegnen ſollte, zu wanken, ja zu fallen und in die Tiefe verſenkt zu werden, ſo wird doch der Ruin nicht vernichtend ſey, weil Gott ſeine Hand unterhalten wird."

V. 7. Die Schilderung der Verletzung der Pflichten gegen den Nächſten, welche ſich die Böſen, durch ihr Glück in ihrer Gewiſſenloſigkeit beſtärkt, zu Schulden kommen laſſen, beginnt in dieſem V. mit den Worten, und geht in V. 8—10 zu den Thaten über. — Sein Mund iſt voll von Verwünſchung und von Trug und Bedrückung. Das אלה behauptet hier ſeine gewöhnliche Bedeutung. Der Umſtand aber, daß das אלה in einer Schilderung vorkommt, die ſich nur auf

das Verhältniß zum Nächsten bezieht, und die Zusammenstellung mit Trug und Bedrückung, zeigt, daß hier von Verwünschungen die Rede ist, die der Böse über sich ausspricht, damit ihm sein Trug gelinge, zur Bekräftigung der Meineide, wodurch er seinen Nächsten um Hab und Gut zu bringen sucht — ein Zug, der besser auf einheimische Bösewichter paßt, als auf heidnische Feinde, die mit roher Gewalt verfuhren. In Ps. 59, 13 wird das אלה, wie hier mit מרמה, mit כחש, Lüge, verbunden. Gegen den Zusammenhang erklärt Stier das אלה von Verwünschungen, Fluchen und Lästern, sowohl gegen Gott als gegen Menschen. מלא nicht Adj., sondern Verb. — und von Trug und Bedrückung. מרמות geben die LXX durch πικρία, Bitterkeit, indem sie wahrscheinlich das Wort mit מרות, von מרר, verwechselten. — Unter seiner Zunge ist Leid und Bosheit. עמל nie activ Unglück, das man über Andere bringt, sondern hier, wie immer, Unglück, das Andere erleiden. און heißt hier wie immer Bosheit. Das Leid, das Product der Bosheit, ist in und mit dieser unter der Zunge, vergl. die Erörterungen über beide Wörter in meiner Schrift über Bileam S. 112 ff. In dem Ausdrucke „unter seiner Zunge" soll nach Mehreren die Metapher hergenommen seyn von dem Schlangengifte, was unter den Zähnen verborgen ist und von dort ausgespritzt wird, wie es Ps. 140, 4 heißt: Schlangengalle ist unter ihren Lippen. Allein der Parallelismus mit dem Munde spricht für die näher liegende Erklärung Anderer, wonach die Zunge hier als Werkzeug des Redens genannt werden soll. Daß der Sänger nicht wie an andern Stellen auf der Zunge, sondern unter der Zunge sagt, geschieht, weil er sich unter ihrer Zunge eine ganze Niederlage von Elend und Leid denkt, aus der dann zu gelegener Zeit Einzelnes hervorgeholt und auf die Zunge gelegt wird. Dieß entspricht vollkommen dem: sein Mund ist voll, im ersten Gliede. Ihr Mund

ist gleichsam ein Magazin von Leid und Bosheit. Gegen die Annahme einer Beziehung auf das Schlangengift spricht auch Ps. 66, 17, wo das: unter der Zunge, ebenfalls von Worten, und zwar von guten vorkommt: „zu ihm rief ich mit meinem Munde, und Lobgesang war unter meiner Zunge.“

V. 8. In der Darlegung des Gedankens, wenn Gott helfen wolle, sey jetzt die rechte Zeit, da die Frechheit der Bösen aufs Äußerste gestiegen, wendet sich der Sänger jetzt von den Worten zu den Thaten. Er schildert sie als Raubmörder, welche dem wehrlosen Wanderer auflauern um ihn zu verderben. Mehrere wollen diese Schilderung bildlich auffassen: die Bösen sollen mit Räubern verglichen werden. Allein zu dieser Annahme ist eben so wenig Grund vorhanden, wie zu der andern, daß hier eine Beziehung auf specielle historische Verhältnisse stattfinde. Die Schilderung ist keine bildliche, aber eine individualisirende, und der einzelne hier hervorgehobene Modus des Bethätigens der Bosheit kommt der Sache nach nicht mehr in Betracht, wie alle übrigen: die Individualisirung dient nur der Anschaulichkeit. Der einzelne Zug paßt übrigens offenbar besser auf einheimische Bösewichter, als auf auswärtige Feinde, die nicht in Schlupfwinkeln den Einzelnen auflauerten, vergl. die analoge Schilderung bei Hiob 24, 14, sondern mit offener Gewalt ins Land einbrachen. Hab. 3, 14, worauf De Wette sich zu Gunsten der Beziehung auf die Heiden beruft, wird von ihm entstellt wiedergegeben. Die Chaldäer werden dort ausdrücklich mit solchen verglichen, welche den Elenden im Hinterhalte auflauern, mit denjenigen, von denen hier die Rede ist; ihre Sitte kann es also nicht gewesen seyn. — Er liegt in dem Hinterhalte der Dörfer, d. h. an verborgenen Stellen, im Dickicht, in der Nähe von Ortschaften lauern sie den friedlichen Bewohnern derselben auf, um sie plötzlich zu überfallen und zu tödten oder zu plündern. Das Verbum ישב wird vorzugs-

weise von den Löwen gebraucht, welche in ihrem Lager auf der Lauer liegen, vgl. V. 9, dann auch von Menschen. — In Schlupfwinkeln tödtet er den Unschuldigen. Das מִסְתָּר wird vorzugsweise von versteckten Plätzen gebraucht, die zu Nachstellungen geschickt sind. So von den Höhlen der Löwen, wo sie im Hinterhalte liegen Ps. 17, 12. Thren. 3, 10. — Nach dem Elenden spähen seine Augen. Das צָפַן bedeutet eig. nur verbergen, nichts anderes. Die Bed. auflauern, wie sie hier und Prov. 1, 11. 18 vorkommt, entsteht nur durch allmälige Auslassung des Objectes, wie so oft in Hiph., vergl. Ew. S. 190, nämlich des Hinterhaltes der Nachstellungen, der Schlingen. Diese Auslassung muß aber so gangbar gewesen seyn, daß das Verbum allmälig gradezu die Bed. des Auflauerns annahm. Denn hier geht es wegen der Verbindung mit den Augen gar nicht mehr an, das Object hinzuzudenken. Das חֶלְכָּה wird sehr verschieden erklärt. Die Masorethen wollen, daß es zusammengesetzt sey aus dem defectiv geschriebenen Worte חַיִל Heer, und aus dem Suff. ךָ mit angehängtem ה. Indem sie also glaubten, daß die erste Sylbe ursprünglich plene geschrieben seyn sollte, haben sie derselben den Vocal Zere gegeben, da sonst in einer zusammengesetzten Sylbe immer ein kurzer Vocal stehen muß, so daß die Vocale, als der Masorethischen Deutung gemäß gesetzt, gar nicht in Betracht kommen. Diese Erkl. des Wortes, der mehrere Ausl. folgen, ist ohne Zweifel falsch und gibt keinen passenden Sinn. Ebenso falsch ist eine andere Erkl., die von Schröder, ad Ps. dec. p. 180—88, der die meisten neueren Ausl. folgen. Nach ihr wird das Wort abgeleitet von dem Arab. حلك schwarz seyn, was im übertragenen Sinne unglücklich seyn bedeuten soll. Bedenklich ist es schon, eine sonst im Hebräischen gar nicht vorkommende Wurzel ohne Weiteres in dasselbe zu übertragen, und zwar in einer Bedeutung, in der dieselbe im Arab.

nicht vorkommt; nur in den Derivatis findet sich dort von ihr eine schwache Spur. Der Hauptgrund dagegen aber ist, daß das ה nicht, wie von Einigen geschieht, als Bildungsbuchstabe oder wie von Andern als parag. aufgefaßt werden kann, da der V. 10 vorkommende Plural חלכאים, wo das ה mit א vertauscht wird, es als radical erweist. Man muß vielmehr das חלכה als ein quadriliterum compositum nehmen und zwar aus den beiden im Hebr. vorkommenden Wurzeln חלה schwach, krank seyn und כאה moerore affectus, afflictus fuit. Vergl. Ps. 109, 16. Ez. 13, 22. Der Singul. ist dann חַלְכָּה, der Plur. חַלְכָאִים zu punktiren. Es fehlt nicht an Beispielen ähnlicher Composita, vergl. Ewald S. 519. Christol. Th. 2. S. 98. Es erklärt sich dann leicht die doppelte Form mit ה und mit א, weil beide Buchstaben eigentlich zur Wurzel gehörten, und es freistand, sie auf die eine oder die andere Weise abzukürzen. Es erklärt sich dann auch, wie die Masorethen darauf geriethen, das Wort als Doppelwort zu betrachten. V. 10 fassen sie sogar den einen Bestandtheil des Wortes ganz richtig auf. Sie nehmen dort das חלכאים als agmen afflictorum und leiten also das כאים von dem Verbo כאה ab. Zu dieser Erklärung stimmt auch vortrefflich die Übers. der LXX, des Syr. Chald., durch „Arme," des Aquila und Symm. durch „Schwache." Was aber die Hauptsache ist, diese Erkl. paßt vortrefflich zu demjenigen, was der Psalm selbst in Bezug auf die Bedeutung des חלכה an die Hand gibt. Es kommen hier 1. die anderweitigen Bezeichnungen derjenigen, welche hier חלכה genannt werden, in dem Ps. in Betracht. In Bezug auf diese bemerkt Gusset: semel (bis, 14. 18) vocantur nomine יתום, semel nomine נקי, alias quoque nomine עני. — At merito עני praeferemus, quia multoties in eodem sermone occurrit, tanquam proprium orationis subjectum et cujus ideam ac notionem autor sibi frequentius objiceret. 2. Einen wichtigen

Beitrag zur Erkl. gibt V. 10, wo das חלכאים den Gegensatz bildet gegen עצמים, die Starken. In dem חלכאים nun nach der gegebenen Deutung sind beide Begriffe, der des traurigen, elenden Zustandes (כאה) und der der Schwäche (חלה) vereinigt, während der letztere nach der Ableitung von חלך ganz fehlt. Übrigens hat ohne Zweifel der Verf. dies sonst nie vorkommende Wort selbst gebildet und es absichtlich zu einer Art von Räthsel hingestellt.

V. 9. Er lauert im Schlupfwinkel wie der Löwe in seinem Lager, lauert den Elenden zu erhaschen, erhaschet den Elenden, ihn ziehend mit seinem Netze. Das Suff. in במשכו bezieht sich auf den Elenden; vgl. das בחבלי אדם אמשכם, funibus humanis eos attraxi, Hos. 11, 4. Andere beziehen es auf den Gottlosen und übersetzen: indem er sein Netz anzieht oder zuzieht; vergl. das משך mit ב in der Bed. anziehen in 1. Kön. 22, 34. Der Sänger, welcher im ersten Gliede den Räuber mit dem Löwen verglichen hatte, läßt dieß Bild hier fallen und stellt den Gottlosen unter dem Bilde eines Jägers dar, der dem sorglosen Wild die Schlinge um den Hals wirft; vergl. Ps. 35, 7. 57, 7. Der Gedanke, welcher der bildlichen Darstellung zu Grunde liegt, ist der, daß die Gottlosen mit der offnen Gewalt immer die List verbinden, und daß also die armen Diener Gottes auf jede Weise elend werden müssen, wenn nicht der Herr sie errettet.

V. 10. Zermalmt sinkt er, der Unglückliche, nieder. In dem ersten Worte findet sich eine doppelte Lesart. Die Texteslesart, welche וְדָכֶה ausgesprochen werden muß, ist ein Adj. verb., gebildet von דכה = דכך, die Randlesart, welche יְדֻכָּה ausgespr. werden muß, und deren Vocale wie gewöhnlich im Texte stehen, ist Fut. in Kal von דכה. Die Texteslesart ist wie immer, wenn nicht ein zwingender Grund für das Gegentheil vorhanden ist, der Randlesart vorzuziehen. — Der Un-

glückliche wird dargestellt unter dem Bilde eines Wildes, welches von dem Netze umgarnt zu Boden fällt. Die Zermalmung ist bildlich zu nehmen und bezieht sich auf das durch die Umstrickung herbeigeführte völlige Unvermögen, die Kräfte zu gebrauchen und sich zu rühren; vergl. Ps. 57, 10. 19. Zu dem רשח ist das: „er hat gekrümmt meine Seele" im Ps. 57, 9 zu vergl. — Und es fallen durch seine Starken die Elenden, eig. Mattbetrübten. עצומים bedeutet an allen Stellen wo es im A. T. vorkommt, die Starken, daher alle diejenigen Erkl. von vornherein zu verwerfen, die dem Worte eine andere Bedeutung geben wollen, von denjenigen an, die ihm aus dem Arabischen eine fremdartige Bed. andichten wollen, bis zu denjenigen, die es als Abstr. in der Bed. Stärke nehmen. Das Suff. in עצומיו bezieht sich auf den רשע als ideelle Person. Das: seine Starken steht dem חלכאים entgegen und zeigt, wie diese in ihrer Ohnmacht und Hülflosigkeit eine leichte Beute für so mächtige Feinde werden müssen. Der Sache nach ist das: durch seine Starken s. v. a. durch sie, die Starken. Die Individuen werden als dem personificirten Begriff angehörig dargestellt. Etwas anders erklärt Calvin. Nach ihm wird das Bild von dem Löwen hier fortgesetzt, seine Klauen und Zähne werden als starke Krieger personificirt. Diese Annahme, obgleich verwerflich, da der S. das Bild vom Löwen längst aufgegeben, ist doch noch zulässiger, als die einiger neueren Ausl., daß das עצומים gradezu starke Glieder bedeute, wobei auch der offenbare Gegensatz zwischen עצומים und חלכאים, welcher erfordert, daß auch das עצומים seiner beständigen Bed. gemäß Bezeichnung von Personen sey, geschwächt wird. Die Verbindung des Verbi im Sing. mit dem Nomen im Plural ist immer dann erlaubt, wenn das Verb. voransteht, indem der Redende dann noch nicht an die bestimmten Personen, ihre Zahl oder ihr Geschlecht denkt; vergl. Ew. S. 639. Hier lag

der Gebrauch des Sing. um so näher, da im ersten Gliede noch von dem Elenden die Rede gewesen.

V. 11. Der Sänger kommt hier wieder auf die Quelle der Frechheit der Gottlosen zurück, ihren durch ihre bisherige Strafloſigkeit genährten Wahn, daß Gottes Vorsehung nicht über die menschlichen Dinge walte. Er hebt grade dieß so hervor, weil es für Gott das wirksamste Motiv seyn mußte, einzuschreiten, und somit die beste Vorbereitung ist zu der gleich nachfolgenden Bitte. — Er, der Böse, spricht in seinem Herzen: Gott vergißt, nämlich meine Schandthaten sowohl wie das Leiden der Unglücklichen, ihm ist Alles gleich, was auf Erden geschieht, er kümmert sich nicht darum — verbirgt sein Angesicht, um nicht durch den Anblick der Verwirrung auf Erden in seiner Ruhe gestört zu werden, schauet nicht ewig.

V. 12. Stehe auf, Herr, erhebe, Gott, deine Hand, vergiß nicht die Elenden. Es beginnt hier der zweite Theil, die Bitte, die aus der vor Gott ausgesprochenen Klage von selbst hervorwächst, eigentlich schon in ihr enthalten ist. Da das Sichtbare so gar keine Spuren von Gottes Gerechtigkeit und Vorsehung darbietet, ja dagegen zu streiten scheint, so ist es dem Sänger nach der Schwäche der menschlichen Natur nicht anders, als ruhe Gott, als kümmere er sich nicht um die irdischen Dinge, als habe er die Seinen vergessen. Aber während der Gottlose diesen aus seiner Verworfenheit entstandenen Irrthum geflissentlich nährt und hegt, kämpft der Gläubige gegen den nur aus Anfechtung entsprungenen, und bittet den Herrn, ihm dadurch zum Siege in diesem Kampfe zu verhelfen und zugleich des Gottlosen Wahn dadurch zu zerstören, daß er sich in seiner Gerechtigkeit und Vergeltung zu erkennen gibt. Das Erheben der Hand wird von demjenigen ausgesagt, der, nachdem er geruht und die Hände in den Schooß gelegt hat, sich

erhebt und zur Arbeit anschickt. Das: vergiß nicht, bezieht sich auf das: Gott vergißt, des Gottlosen in V. 11. Über die verschiedenen Lesarten עניים und ענוים vergl. zu Ps. 9, 13. Auch hier ist die Randlesart ענוים dadurch herbeigeführt worden, daß man meinte, es sey eine sittliche Qualität erforderlich.

V. 13. Warum verachtet der Böse Gott? Warum lässest du es zu, daß er dich ungestraft verachte? Warum spricht er, darf er sprechen: du ahndest nicht, eigentl. du untersuchest nicht. Dieß fällt bei Gott mit dem Bestrafen zusammen. Denn untersucht Gott das Thun der Menschen, so folgt daraus, da er der Gerechte ist, nothwendig, daß er auch vergilt. Der Übergang von der dritten Person zur zweiten gibt der Rede mehr Nachdruck. Er sagt es gleichsam Gott ins Angesicht. Doch kann man auch das לא תדרש als oratio obliqua nehmen, = daß du nicht ahndest, und diese Auffassung ist wohl vorzuziehen. Calvin: Obgleich es überflüssig ist, Gott Gründe vorzubringen, um ihn dadurch zu überreden, so erlaubt er uns doch, im Gebete mit ihm vertraulich zu handeln, nicht anders wie ein Sohn einen irdischen Vater anredet; denn man muß den Zweck des Gebetes immer vor Augen halten, daß nämlich Gott Zeuge aller unserer Empfindungen sey, nicht als ob sie ihm sonst verborgen wären, sondern weil, wenn wir unser Herz vor ihm ausschütten, unsere Sorgen erleichtert werden und die Zuversicht der Erhörung wächst; also erhebt sich hier David zur Hoffnung, indem er sich vorstellt, wie widersinnig es sey, daß Gott ungestraft von den Gottlosen verachtet werde. Der Vers steht übrigens in enger Beziehung auf den ersten Theil, V. 3 und 4. Dort war die Thatsache hingestellt, hier wird auf das Widersinnige, Grundlose derselben, und somit auf die Nothwendigkeit der Reaction der Idee gegen die Wirklichkeit hingewiesen.

V. 14. Du hast gesehen. Der Sänger erhebt sich hier zu der glaubensvollen Zuversicht, daß der Herr den in V. 11 ausgesprochenen Wahn der Gottlosen, daß er sich um die irdischen Dinge überhaupt und speciell um ihre Frevel nicht bekümmere, zu Schanden werden lasse, daß er ihre Schandthaten und der Frommen Leiden sehe und dem gemäß handeln werde. Man kann schon hier den dritten Theil des Ps. beginnen lassen. Indessen da der Sänger in V. 15 noch wieder zur Bitte zurückkehrt, so beginnt man besser den dritten Theil mit V. 16, von wo an die Zuversicht allein herrschend wird. Näher betrachtet unterscheidet sich auch die Zuversicht hier von der in V. 16 ff. Hier gründet sie sich auf einen Schluß, dort ist sie eine unmittelbare. Die Zuversicht der ersteren Art, die man als die voraussetzende bezeichnen kann, ist mehr der Bitte verwandt, ja sie ist eine Art von Bitte: Ich hoffe doch, daß du sehen wirst. Der Sänger spricht hier seine Zuversicht in der Form eines Schlusses a genere ad speciem aus. Gott ist überhaupt der Allwissende, der Gerechte, der treue Helfer der Seinen, folglich wird er und muß sich auch hier also beweisen. Dieser Schluß a genere ad speciem ist unter allen Aufgaben die schwerste und eine nur durch den kräftigsten Beistand Gottes zu lösende. Daß alle menschlichen Dinge unter Gottes Vorsehung stehen, ist nicht so schwer in seine Überzeugung aufzunehmen, aber jede einzelne Bedrängniß hiernach zu beurtheilen, diese Lehre auf sie anzuwenden, wenn das Fleisch gradezu das Gegentheil empfindet, wenn Gott blos ein müßiger Zuschauer unseres Elendes zu seyn scheint, das ist Etwas, was nur der Wiedergeborne zu leisten vermag, und doch kann von einem lebendigen Glauben an die göttliche Vorsehung nur da die Rede seyn, wo dieß geschieht. Dasselbe gilt auch in Bezug auf die Lehre von der Versöhnung. Anzunehmen, daß Christus für die Sünden der ganzen Welt gestorben sey, ist nicht so gar

schwer.

schwer. Aber anzunehmen mit festem Glauben, daß er speciell für unsere Sünden gestorben sey, wenn Sünde und Satan laut das Gegentheil schreien, liegt außerhalb des Bereiches der menschlichen Kraft. Das Object des ראיתה, was sich auf das בל ראה לנצח in V. 11 bezieht, ist der einzelne Fall, dasjenige, in Bezug worauf der Gottlose ausgesprochen, Gott untersuche nicht. Das תביט dagegen bezieht sich auf das Allgemeine. Erkennt man dieß, so zeigt sich das כי als part. ration. als ganz passend, und man hat gar nicht nöthig, ihm mit mehreren Ausl. fremdartige Bedeutungen, wie ja, ja gewiß, anzudichten. Damit stimmt auch der Gebrauch zuerst des Präteriti, dann des Futuri überein. Du hast gesehen, denn du pflegst zu schauen. Wäre das letztere nicht, so wäre die Annahme des ersteren eine völlig grundlose. Denn Gott thut nichts, was nicht in seinem Wesen begründet liegt, und was in seinem Wesen begründet liegt, muß regelmäßig geschehen. Ist aber das letztere, so ist es unvernünftig, das erstere nicht anzunehmen. Denn dieß heißt behaupten, daß Gott sich selbst verläugne, daß er nicht Gott sey. — Denn du schauest Leid und Entrüstung, sie zu geben in deine Hand. Das Verb. כעס heißt immer zürnen, das Nom. כעס ohne Ausnahme Zorn, Entrüstung, und die Bed. Gram, Jammer, die ihm die Ausl. hier und an einigen andern Stellen geben, ist ihm blos aus dem Zusammenhange angedichtet. Hier ist es die Entrüstung über die widerrechtlichen Anfeindungen der Gottlosen, der gerechte Zorn, die subjective Empfindung, welche durch das Leiden, עמל, hervorgerufen wird; vergl. 1. Sam. 1, 6, wo sich zugleich ein Beispiel findet, wie Gott diese Entrüstung in seine Hand nimmt, wenn er sie auch augenblicklich zu vergessen scheint; das: „der Elende entbrennt" in V. 2, und die für die Bedeutung von כעס in Verbindung mit Wörtern, welche Unglück bezeichnen, wichtige Stelle Hiob 6, 2. In dem: sie zu

geben in deine Hand, soll das Bild nach Mehreren von denjenigen hergenommen seyn, die sich ein Erinnerungszeichen in die Hand machen. Die Richtigkeit dieser Erklärung erhelle aus Jes. 49, 16: „Siehe in meine Hände habe ich dich gezeichnet, deine Mauern sind mir vor Augen alle Zeit." Allein der Gebrauch des Verbi נתן begünstigt diese Auffassung nicht. Vielmehr ist, daß der Herr den Schmerz der Seinen in seine Hand legt, ein Zeichen, daß er sie zu seiner Zeit an ihren Feinden rächen wird, daß nichts von ihrem Leiden ihm entgeht, ihn gleichgültig läßt. Vergl. das: „meine Flucht zählest du, lege meine Thränen in deinen Schlauch, ja sie stehen in deinem Buche" Ps. 56, 9. Gegen die Erkl.: zu vergelten mit deiner Hand, spricht, abgesehen davon, daß das geben nicht so ohne weiteres in dieser Bed. stehen kann, der Umstand, daß das נתן ביד in der Bed.: in die Hand geben, durchaus stehend ist. — Dir stellt der Elende anheim. Das יעזב: dir darf überlassen, wie das parallele letzte Glied zeigt. Es ist zunächst nicht die Rede von dem, was der Ohnmächtige seiner Pflicht gemäß thun soll, sondern was er in guter Zuversicht thun kann. Das עזב ist hier nicht etwa reflexive zu nehmen; auch ist kein bestimmtes Object, seine Sache oder dergl. zu ergänzen, sondern es ist s. v. a. dich committirt der Unglückliche, dir stellt er anheim. — Die Waise, du bist Helfer. יתום bezeichnet hier individualisirend den, der ohne Vater, Retter und Helfer auf Erden ist, aber selbigen im Himmel hat, so Thren. 5, 3 und an anderen Stellen. Man darf aber deßhalb das „Waise" nicht grabezu bildlich auffassen, so daß die eigentliche Waise ausgeschlossen würde, sondern unter den verschiedenen Arten menschlicher Hülflosigkeit, welche unter Gottes Obhut stehen, wird nur eine der hervorstechendsten genannt, die deßhalb alle übrigen mitbegreift, weil, was Gott treibt sich hier helfend zu erweisen, auch bei den übrigen sich wirksam zeigen muß.

Was Gott in dem einzelnen Falle thut, beruht ja auf einer allgemeinen in seinem Wesen begründeten Eigenschaft. Steht es z. B. fest, daß Gott der Waisen Helfer ist, so bedürfen die Wittwen gar keiner besonderen Verheißung mehr. Da man nicht berechtigt ist, das Waise bildlich zu nehmen, und da die eigentliche Waise nur das Object der Bedrückung einheimischer Bösewichter seyn kann, die ihre Schutzlosigkeit benutzen, so führt auch dieser Zug (vergl. die wiederholte Erwähnung der Waise in V. 18) darauf, daß der Ps. sich nicht allein auf das Verhältniß zu den heidnischen Feinden bezieht.

V. 15. Zerbrich den Arm des Frevlers, vernichte seine Kraft, die er zum Verderben der Unschuldigen anwendet, — und der Böse, untersuche seine Bosheit, nicht finde sie. Das רע gehört nach den Accenten zum zweiten Gliede, und steht als Nomin. absol.: und der Böse —. Die Ausl. erklären meist: du mögest suchen seine Bosheit, nicht sie finden, d. h. deine Strafe möge ihn also vernichten, daß auch dein allsehender Blick keinen Frevel mehr auffinden kann, der noch zu bestrafen wäre. Das spurlose Verschwinden und die gänzliche Vernichtung einer Sache wird mehrfach durch das gesucht und nicht gefunden werden derselben bezeichnet, vergl. Ps. 37, 35. 36. Allein dagegen bemerkt, nach dem Vorgange älterer Ausleger, z. B. Venema's, Clauss ganz richtig, es werde dabei die unverkennbare Beziehung auf das דרש in V. 4. 13 übersehen. Das Verb. müsse hier in demselben Sinne genommen werden, wie dort, also: untersuche seine Bosheit, ziehe sie vor dein Gericht, dem er nicht unterworfen zu seyn glaubt, und zwar mit solchem Erfolge, daß sie gänzlich ein Ende nimmt, daß du selbst sie nicht mehr findest. Ven.: donec non inveneris, i. e. donec non supersit, v. nihil puniendum restet, adeoque ad extremum usque requiras. Dem לא תדרש der Gottlosen steht das תדרש entgegen. Das בל תמצא ent-

hält einen verdeckten Spott. Ja wohl, wird er, wie du sagst, nicht finden, aber aus einer ganz anderen Ursache, wie du meinst, weil du mit deiner Gottlosigkeit gänzlich ausgetilgt seyn wirst. Die Bitte, daß Gott den Arm der Gottlosen zerbrechen, daß er seine Bosheit untersuchen möge, geht aus dem lebendigen Glauben hervor, daß er es könne und müsse, daß der Gottlose nur durch seine Zulassung wüthe, daß er in demselben Augenblicke spurlos vernichtet werden wird, wenn es Gott beliebt, und daß es Gott zu seiner Zeit sicher belieben werde. — Wir sind von der Voraussetzung ausgegangen, daß das תדרש und תמצא im Parallelismus mit dem Imper. שבר optativisch zu fassen sey. Da aber die Aufforderung die Hoffnung zur Grundlage hat, so kann man auch füglich erklären: du wirst untersuchen, du wirst nicht finden, und dieß möchte sogar als passender sich darstellen, da der Übergang zu der unbedingtesten Zuversicht, wie sie in V. 16 ausgesprochen wird, dann als ein mehr vermittelter erscheint: zerbrich, darum bitten wir, du wirst untersuchen, das hoffen wir, sie sind umgekommen, das schauen wir.

V. 16. Die dritte Strophe: die Zuversicht, wie sie aus der innerlich ertheilten Zusicherung der Erhörung hervorwächst. Der Sänger spricht hier eine frohlockende Freudigkeit des Glaubens aus. Der Herr hat ihm innerlich eine solche Zuversicht der Erhörung geschenkt, daß er die Gottlosen schon besiegt, das heilige Land Gottes von ihren Befleckungen gereinigt sieht. — Der Herr ist König immer und ewig. Früher, wie sein Glaube noch der Anfechtung unterlag, hatte es dem S. geschienen, als sey der Herr von seinem hohen Throne herabgestürzt, jetzt stellt sich ihm die Sache ganz anders dar. Der Glaube zeigt ihm, wie ohnmächtig alle Versuche der Empörer sind, ihm seine Herrschaft zu rauben. Er ist und bleibt König, und wird sich als solchen jetzt und immerdar bewähren. König

wird der Herr hier nicht als Beherrscher der Welt genannt, sondern als Beherrscher seines Volkes und seines heiligen Landes, vgl. Deut. 33, 5. Num. 23, 21. — Es kommen um die Heiden aus seinem Lande. Luther erklärt das גוים durch solche, welche Gottes Volk und das erwählte Israel seyn sollten, nun aber aus der Art geschlagen sind und sich in Heiden verkehrt haben und also nicht mehr Gottes Volk, sondern Gottes Feinde sind. Eben so auch Calvin mit Berufung auf Ezech. 16, 3: „dein Ursprung und deine Geburt ist aus der Cananiter Lande, dein Vater aus den Amoritern und deine Mutter aus den Hethitern" für: deiner Art und deinen Sitten nach stammst du von diesen Völkern ab. Vergl. andere St., in denen die Gottlosen unter Israel als Heiden bezeichnet werden, in der Christol. Th. 2. S. 398 ff. Allein wir haben hier keinen Grund, von der gewöhnlichen Bed. des גוים abzugehen, diese wird vielmehr gesichert durch die Vergl. von Ps. 9, wo sie unläugbar stattfindet. Auch heißt das גוים nicht Heiden als Individuen, sondern Heidenvölker. Bezeichnet aber auch das גוים eigentliche Heiden, so folgt doch noch nicht die Beschränkung des ganzen Psalmes auf sie. Der Sänger kann hier sehr wohl eine einzelne Species gottloser Feinde nennen — ebenso wie die Elenden in V. 14. 18 individualisirend durch die Waisen bezeichnet, die Bösewichter in V. 8—10 individualisirend als Räuber geschildert werden —, weil dasselbe Gesetz, was ihren Untergang herbeiführte, ja auch den Untergang der übrigen verbürgte. Gegen die ausschließliche Beziehung des ganzen Ps. auf heidnische Feinde spricht das Fehlen jeder speciellen Beziehung auf sie in dem ganzen übrigen Psalm und das Vorkommen mancher Züge, die mehr auf einen einheimischen Gegensatz der Frommen und der Gottlosen passen. Vgl. zu V. 7—10. Alle Erscheinungen aber erklären sich vollkommen bei der Ansicht, daß wir ein Lied zum allgemeinen Gebrauch bei den Be-

drängungen der Frommen durch die Gottlosen — gleichgültig, ob sie blos Unbeschnittene am Herzen, oder zugleich Unbeschnittene am Fleische waren, vergl. Jerem. 9, 25 — vor uns haben. Das: „aus seinem Lande" deutet auf die Ursache der Austilgung der גוים hin. Das Prät. אבדו erklärt sich daraus, daß der S. in der inneren Anschauung des Glaubens die Feinde schon vernichtet sieht.

V. 17. Den Wunsch der Sanftmüthigen hast du gehört, o Herr. Du machest fest ihr Herz, durch die innere Gewißheit, die du ihnen von der Erhörung ihres Gebetes gibst, verleihest du ihnen die Kraft, allen Anfechtungen zu widerstehen, in der festen Hoffnung auf die von dir ihnen versprochene Rettung. Ein festes Herz wird entgegengesetzt einem bewegten, erschütterten, bebenden Herzen und bezeichnet Muth, Kraft und Ruhe; vergl. Ps. 112, 7: „fest ist mein Herz, vertrauend auf den Herrn," Ps. 51, 12. 57, 8. — Du lässest aufmerken dein Ohr,

V. 18. auf daß du richtest die Waise und den Gedrückten. Diese Worte hängen enge zusammen mit den letzten des vorherg. V. — Es wird nicht fortfahren zu trotzen der Mensch von der Erde. Man muß die Worte als Ausdruck der Zuversicht, nicht des Wunsches nehmen. Denn in dem letzteren Falle würde das abgekürzte Fut. stehen. Das אנוש hat, wie schon bemerkt, den Nebenbegriff der Hinfälligkeit und Schwäche, diese wird noch stärker bezeichnet durch den Zusatz מן הארץ, von der Erde, s. v. a. der von der Erde stammt, ihr angehört, der Mensch von der Erde im Gegensatze gegen Gott vom Himmel; das מן הארץ genau so in Ps. 148, 7: lobet den Herrn מן הארץ, ihr von der Erde, ihr Bewohner derselben, vorher in V. 1: lobet den Herrn מן השמים. Vergl. auch Beisp. gleichen Gebrauches des מן bei Ven. z. d. St. Das Verb. ערץ hat im Hebr. (Jes. 47, 12) und Arab. die Bedeu-

tung: widerstehen, trotzen. Als Object des Widerstrebens, des Trotzes ist Gott zu denken. Zwischen dem לערץ und dem הארץ findet eine absichtliche Paronomasie statt, hindeutend auf den grellen Widerspruch des Wesens und des Willens. Die Erkl. von Hitzig u. A.: daß man nicht fürder scheuche die Leute aus dem Lande, wird schon durch die Parallelst. Ps. 9, 20. 21 zurückgewiesen: „erhebe dich Herr, nicht werde stark der Mensch," wo derselbe Gegensatz stattfindet zwischen der angemaßten Stärke und der angebornen Schwachheit, dann auch dadurch, daß bei ihr das Bedeutsame der Paronomasie verloren geht, auf das schon Luther aufmerksam macht: „Hienächst ist ein schönes Wortspiel in den Worten, daß der Mensch, der doch von der Erde ist, großthue und sich erhebe: welches einen gewaltigen Gegensatz in sich hält, daß es nehmlich dem Menschen ganz und gar unanständig sey, daß er, da er ein Mensch ist, und noch dazu von der Erde geboren und wieder zur Erde werden soll, sich also erheben und stolziren solle." Auch sieht man gar nicht ein, wie die Leidenden durch אנוש bezeichnet werden können, was sich nur auf die allgemeine menschliche Schwachheit bezieht. Endlich liegt es fern, בל יוסיף durch: man wird nicht fortfahren, zu erklären.

Psalm 11.

Der Redende ist von gottlosen Feinden hart bedrängt und man räth ihm, Alles darangebend, da ja doch Alles verloren sey, nur auf die Errettung seines Lebens zu sehen, V. 1—3. Er aber antwortet, daß er sein Vertrauen auf Gott setze, der hoch und heilig im Himmel thronend, mit seiner Vorsehung über den menschlichen Angelegenheiten walte, und sicher den Sturz der allmächtig erscheinenden Bosheit, den Sieg der Ge-

rechten herbeiführen werde, V. 4—7. „Vertrauen auf den Herrn und seinen Schutz, auch wider die große Macht des Bösen" ist der einfache Inhalt dieses Psalmes, bemerkt Clauss. Auf einen kurzen Ausdruck dieses Vertrauens (das ביהוה חסיתי) folgt die Darlegung der Thatsachen, welche zu zeigen scheinen, daß der Zustand der Gemeinde Gottes ein völlig verzweifelter, das Unterliegen des guten Principes und seiner Träger, der Sieg der Bosheit ein völlig entschiedener ist, so daß der „Gerechte" und „Rechtschaffene," der den öffentlichen Angelegenheiten nichts mehr helfen kann, am besten thut, nur auf seine persönliche Errettung bedacht zu seyn. Diesen Thatsachen stellt der Redende dann die Entfaltung des: auf den Herrn vertraue ich, entgegen, darlegend, wie der Herr in diesen menschlich betrachtet allerdings völlig verzweifelten Umständen Rettung schaffen werde, so daß es nicht gelte zu fliehen, sondern muthig auszuharren. Der in V. 4 aufgestellte allgemeine Satz, daß des heiligen und allmächtigen Gottes Vorsehung über den Menschen walte („seine Augen sehen, seine Wimpern prüfen die Menschenkinder"), wird in V. 5 weiter dahin ausgeführt, daß er den Gerechten liebend, den Bösen hassend kenne („der Herr prüfet den Gerechten und den Bösen hasset seine Seele"), und diese beiden Sätze führt der Sänger wieder in V. 6 und 7 weiter aus, und zwar so, daß er zuerst den letzten wieder aufnimmt, „er wird regnen lassen über die Bösen Schlingen" u. s. w. und dann sich zu dem ersten wendet: „gerecht ist der Herr, Gerechtigkeit liebet er, die Rechtschaffenen schauet sein Antlitz."

Die Hypothese von Köster, welcher den Psalm in zwei Strophen von drei Versen mit einem Schlußverse abtheilen will, wird durch diese Zergliederung des Inhaltes völlig zurückgewiesen. Die zweite Strophe wird verstümmelt, wenn man V. 7 von ihr ablöst.

Auf den ersten Anblick scheint der Ps. individuellen Charakter zu tragen: das „ich vertraue" und: „wie sprecht ihr zu meiner Seele" scheint uns in die Mitte persönlicher Verhältnisse hineinzuführen. Allein näher betrachtet führt grade dieser Anfang zu dem entgegengesetzten Resultate: die an eine Mehrheit gerichtete Anrede: „fliehet" und das „zu eurem Gebirge" erklären sich nur dann befriedigend, wenn angenommen wird, daß der in dem „ich vertraue" redend Eingeführte eine ideale Person, die Personification einer ganzen Klasse sey, um so mehr, da die auch sonst ziemlich fern liegende Annahme, daß mit dem Sänger seine Gefährten angeredet werden, den folgenden Singular צִפּוֹר gegen sich hat, in welchem der S. wieder zu der Personification zurückkehrt. In V. 2—7 fehlt auch jeder Schein einer individuellen Beziehung: wir haben es nur mit „den Bösen," „den Gradherzigen," „dem Gerechten," dem „Rechtschaffenen" zu thun, den beiden Klassen, die uns in den Ps. allgemeinen Charakters beständig entgegentreten. Wie wenig Anhalt der Ps. für eine individuelle Auffassung darbietet, erhellt schon daraus, daß unter denjenigen, die ihr huldigen, beständig streitig gewesen ist, ob er sich auf die Saulischen oder auf die Absalomischen Zeiten beziehe. Gegen beide scheint zudem die individualisirende Bezeichnung der Unthaten, welche die Bösen gegen die Rechtschaffenen verüben, in V. 2 zu sprechen, insofern dieselbe auf heimliche Nachstellungen führt, während in beiden Zeiten die Bösen sich offen gegen die Gerechten erhoben, ein Zug, der nicht weniger auch De Wette's Annahme zurückweist, daß der Psalm sich auf das Verhältniß der Israeliten zu heidnischen Unterdrückern beziehe, vergl. zu Ps. 10, 8—10.

Als die richtige Ansicht stellt sich uns demnach folgende dar: David hatte zwei große Kämpfe des bösen Principes gegen das gute erlebt, und in beiden als Repräsentant des letzteren dagestanden, hatte sich in ihnen „gestärkt im Herrn" und

als den Lohn seines Glaubens Heil davon getragen. Auf Grund dieser persönlichen Erfahrungen zeigt er hier den „Gerechten," wie sie sich in ähnlichen Umständen, in zerrütteten Verhältnissen der Gemeinde Gottes zu betragen, daß sie nicht zu verzweifeln, sondern auf den Herrn zu vertrauen haben.

Die Anreihung dieses Ps. an den vorigen scheint nicht blos durch die allgemeine Verwandtschaft des Inhaltes, sondern speciell durch die Ähnlichkeit zwischen V. 2 und Ps. 10, 8 herbeigeführt zu seyn.

V. 1. Auf den Herrn vertraue ich, wie sprechet ihr zu meiner Seele: fliehet in euer Gebirge gleich einem Vogel? אֵיךְ quomodo ergo — Ausdruck der Verwunderung, des Vorwurfes. Das „zu meiner Seele" erklärt schon Calvin richtig: er zeigt an, daß sein Herz ganz durch diese Rede durchbohrt worden. Ist derjenige, welcher in dem „auf den Herrn vertraue ich" redend auftritt, eine ideale Person, der Gerechte, so müssen auch die zu ihm Sprechenden ideale Personen seyn. Der Sänger denkt sich solche, die, obgleich der guten Sache zugethan (dieß zeigen ihre Worte unwidersprechlich), doch auf einem niedern Standpunkte des Glaubens stehen, und daher, indem ihr Blick auf das Sichtbare geheftet bleibt, meinen, daß Alles rettungslos verloren sey. Der Sache nach sind diese gedachten Personen nur Personificationen der zweifelnden Gedanken, welche in dem Gemüthe des Sängers selbst entstehen, das „fliehet" ist die Stimme des Fleisches, der in dem „auf den Herrn vertraue ich" die Stimme des Geistes entgegentönt. Niemand, auch der Geförderteste, hat nöthig, die, welche das: fliehet, sprechen, außer sich zu suchen. — Der Plural נודו erklärt sich aus dem Bemerkten. הרכם euer Gebirge ist nach der gewöhnlichen Auffassung das Gebirge, welches euch Schutz gewähren wird, in dem ihr eure Zufluchtsörter habt. Dieß hat aber etwas Gezwungenes und man könnte sich versucht fühlen, grade wegen des euer

das הר hier im uneigentlichen Sinne zu nehmen, euer Gebirge = euer Bergungsort. Ven.: mons hic locum exilii extra societatem, ad quam noster pertinebat, designat. Diese Auffassung liegt um so näher, da das folgende צפור es zu erklären scheint, weshalb der Bergungsort bildlich als Gebirge bezeichnet wird. Die Vögel entgehen den Gefahren, die ihnen in der kahlen Ebene drohen, dadurch, daß sie sich in waldbesetzte Gebirge zurückziehen. Bleibt man aber auch bei der eigentlichen Auffassung stehen, so gewährt doch das: in euer Gebirge, der individuellen Auffassung keinen Anhalt. Denn das Gebirge wird dann doch jedenfalls nur individualisirend erwähnt, mit Rücksicht auf die natürliche Beschaffenheit Palästinas, wo die Berge unter den Bergungsörtern die erste Stelle einnehmen, vergl. das auf unsere St. anspielende Wort des Herrn in Matth. 24, 16: τότε οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φευγέτωσαν ἐπὶ τὰ ὄρη. Vor צפור ist nicht, wie manche Ausl. annehmen, das כ simil. zu ergänzen, sondern es findet eine decurtata compar. statt; als Vogel (ein Vogel im uneig. Sinne). Eine Parallelst. ist Klagel. 3, 52: „es jagen mich wie den Vogel meine Feinde umsonst." הרכם steht im Accus., vergl. über den Accus. bei den Verb. der Bewegung Ew. S. 585. — Die Masorethen wollen wegen des vorhergegangenen Singul. לנפשי für נודו gelesen haben נודי. Man würde nicht daran gedacht haben, diese Lesart der Textleslesart vorzuziehen, wenn man bedacht hätte, daß sie wie alle Kris nur die Bedeutung einer bloßen Conjectur hat. Was Hitzig zu ihrer Vertheidigung anführt, das Ktib verstoße gegen den Sing. צפור und passe durchaus nicht zum Vorhergehenden, wo ein Individuum angeredet worden, dient zur Erklärung ihrer Entstehung. Den Urhebern der Lesart ist es eben so wenig gelungen, wie ihrem Vertheidiger, den Wechsel des Plurals und des Singulars in diesem V. auf seinen Grund zurückzuführen. So suchten sie also zu beseitigen, was sie nicht ver-

standen, verfuhren aber wenig consequent, indem sie das für sie ebenso schwierige הרכם stehen ließen. Sieht man näher zu, so zeigt sich, daß das נודי: fliehe, du Seele, gar nicht stehen kann. Der Seele gehört die Empfindung, nicht die That an. Ähnliches gilt von der verschiedenen Lesart, welcher nach Mehreren die alten Übersetzer gefolgt seyn sollen, und welche nach ihrem vermeintlichen Vorgange mehrere Ausleger der Textteslesart vorgezogen haben: הַר כְּמוֹ צִפּוֹר, auf den Berg wie ein Vogel. Je leichter diese Lesart ist, desto verwerflicher ist sie. Unser schwieriger Text konnte nimmer aus einem solchen hervorgehen, dessen Verständniß so auf der Oberfläche liegt. Die alten Übers. haben wahrscheinlich nur das Suff. ausgelassen, was so lange schwierig bleiben muß, als man in dem הרכם die decurtata compar. nicht anerkennt, welche das folgende צפור anzunehmen so nahe legt. — Zu beschränkt wird der Sinn des Verses von denen aufgefaßt, welche in ihm nichts weiter als eine bloße Aufforderung zur Flucht suchen. Dieser konnte der Gerechte entsprechen, wie ja David bei den Saulischen Verfolgungen und in der Absalomischen Zeit wirklich floh, ohne deßhalb das Vertrauen auf den Herrn aufzugeben. Die Flucht kann vielmehr unter Umständen ein Product des Vertrauens seyn. Hier aber stellt der Gerechte sein Vertrauen auf den Herrn der Aufforderung entgegen. Wie dieselbe gemeint war, geht aus V. 2. 3 hervor, wo sie darauf begründet wird, daß die Ordnung in der Gemeinde in ihren tiefsten Fundamenten erschüttert, und dem Gerechten jede Aussicht auf eine heilsame Einwirkung verschlossen sey. Das: fliehet, war also ein Wort der gänzlichen Verzweiflung, dem der Gerechte schon hier durch das glaubensvolle: dem Herrn vertraue ich, und noch kräftiger V. 4 ff. begegnet, nachdem er V. 2. 3 ausführlich dargelegt hat, was die, welche die Verhältnisse mit Fleischesaugen betrachteten, zur Begründung ihres Vorschlages ange-

führt. — Da in V. 6 unläugbar eine wörtliche Beziehung auf den Untergang Sodoms und Gomorrhas, wie er in der Genesis erzählt wird, stattfindet, so könnte man vielleicht annehmen, daß das: fliehet ins Gebirge, auf das: rette dich ins Gebirge, ההרה המלט, der Engel an Loth, in Gen. 19, 17 anspiele.

V. 2. Die Freunde des Gerechten geben den Grund an, weswegen die Flucht für ihn nothwendig sey. Daß das כי nicht mit Clauss u. A. erklärt werden dürfe durch: „ja! ja es ist wahr! freilich" versteht sich von selbst, und somit steht es auch fest, daß dieser Vers und der folgende noch die fortgesetzte Rede der Freunde enthalten. — Denn siehe, die Bösen spannen den Bogen, legen ihren Pfeil auf die Sehne, — כון in Pilel aptare, — zu schießen im Dunkel, aus verborgenem Hinterhalt, vgl. das במסתרים in Ps. 10 V. 8. 9, — auf Rechtschaffene. Man hat hier ebenso wenig, wie dort Grund zur bildlichen Auffassung, um so weniger, wenn man den allgemeinen Charakter des Ps. ins Auge faßt, auf den freilich auch der Inhalt unseres V. hinführt. Denn die hier in individualisirender Darstellung erwähnte Äußerung der Bosheit, die für die malerische Scenen liebende Poesie ganz besonders geeignet war, kam gewiß in der Wirklichkeit sehr selten vor, weit seltener als andere. Das ישרי לב eig. Gradherzige, nicht etwa mit Beziehung auf der Gottlosen List und Heimtücke, sondern auf die der Norm adäquate Beschaffenheit, vgl. Vitringa zu Deut. 32. S. 41: supponitur in conceptu rectitudinis, esse quendam canonem, normam, mensuram communem, secundum quam de operationibus omnibus spiritualibus ferri potest judicium. Quod ad hanc normam conformatur, moraliter rectum est: perinde ac architectis rectum dicitur, quod exactum est ad libram aut calamum. Das „Rechtschaffene" steht absichtlich ohne Artikel. Daß die Bösen Rechtschaffene ungescheut verfolgen, zeigt, in welchem Zustande sich die Dinge befinden.

Das יָרָה werfen, pfeilschießen, sonst mit dem Accus., hier mit ל der Person, welcher die Handlung insofern angehört, als sie das Ziel derselben ist. Der Unterschied ist wie der zwischen unserem jemanden schießen, worin das Treffen mit eingeschlossen liegt, und auf jemanden schießen.

V. 3. Denn die Grundvesten sind zerstört. Man hat keinen Grund, das כִּי in der nur sehr selten vorkommenden Bed. wenn zu nehmen: wenn die Grundvesten zerstört sind, was thut der Gerechte. Die gewöhnl. Bed. denn ist ganz passend. Das in dem vorigen Verse angeführte Specielle wird hier auf das Allgemeine als auf seinen Grund zurückgeführt. Dieß Allgemeine ist der Zustand einer moralischen Auflösung, welcher dem Gerechten jeden Boden für eine erfolgreiche Thätigkeit entzieht. Das שִׁתּוֹת, von שׁוּת legen, wird vom Chaldäer, Syrer, von Aquila und Symmachus richtig durch Grundvesten erklärt. Was unter den Grundvesten zu verstehen sey, erhellt deutlich genug aus dem vor. Verse, so wie aus dem: der Gerechte, was kann er thun. Das Fundament der Gesellschaft ist die Herrschaft von Recht und Gerechtigkeit. Die Grundvesten sind zerstört in societatibus insigniter corruptis, in quibus juris et aequi leges proterve spernuntur (Ven.). — Der Gerechte, was wirket er? Mit der Auflösung der Grundvesten in dem bezeichneten Sinne geht die Unmöglichkeit zu wirken für den Gerechten Hand in Hand. Es muß weit mit einer Gesellschaft gekommen seyn, wo diese Unmöglichkeit stattfindet. Auf das Präter. פָּעַל paßt genau, was Ewald kl. Gr. §. 262 sagt: „das Perf. steht von Handlungen, welche der Redende als vollendet, schon abgeschlossen, aber so in die Gegenwart hineinreichend betrachtet, wo neuere Sprachen das nackte Präsens setzen.“ Daß der Gerechte nichts ausrichtet, ist durch die bisherige Erfahrung hinreichend erwiesen, ist ein fait accompli. Die Erkl. von De Wette u. A.: der Gerechte, was soll er

thun, was soll der Gerechte anders thun, als auswandern, entfliehen, hat gegen sich das Präter., den gewöhnlichen Gebrauch des פעל, nicht facere, sondern efficere. Vergl. Hiob 11, 8. 35, 6, und den Parallelismus, da man nach ihr „zwei unverbundene Sätze" erhält, und sich dadurch zu so unglücklichen Erkl. veranlaßt findet, wie die: „wenn die Grundvesten zerstört sind" u. s. w.

V. 4. Die Antwort des Gerechten, Geier: revertitur jam ad primam fiduciae suae propositionem, v. 1, eamque munit. Wenn auch die Erde allerdings gar keine Hülfe und Hoffnung darbiete, wenn auch auf die menschlichen Hülfsmittel gesehen Alles rettungslos verloren sey, so lasse doch der Blick auf den Herrn und seine Vorsehung die Verzweiflung als Thorheit erscheinen. Man kann entweder erklären: der Herr (ist) in seinem heiligen Tempel, der Herr, im Himmel ist sein Thron, oder: der Herr, in seinem heiligen Tempel, der Herr, des Thron im Himmel, seine Augen sehen, für: die Augen des Herrn, der in seinem heiligen Tempel, des Thron im Himmel ist, sehen. Für die letztere Auffassung spricht 1. daß im Folgenden nur das: seine Augen sehen, seine Wimpern prüfen, weiter ausgeführt wird, und 2. die Parallelst. Ps. 102, 21. 22: „denn er sieht von seiner heiligen Höhe, der Herr blicket vom Himmel auf die Erde, daß er höre das Seufzen der Gefangenen, daß er löse die Söhne des Todes." Diese Gründe zeigen jedenfalls, daß wenn man auch der ersten Erkl. folgen will, welche sich allerdings als die einfachere darstellt, doch das „der Herr ist in seinem heiligen Tempel, der Herr, im Himmel ist sein Thron," nicht als selbstständig dem: seine Augen sehen u. s. w. coordinirt betrachtet werden kann, sondern nur als das Fundament, worauf sich dieses erhebt, so daß nur das: seine Augen sehen, der eigentliche Schild ist, den der Gerechte der Verzweiflung entgegenhält. Der Herr ist in seinem heiligen Tempel, d. h. wie aus dem zweiten Gliede hervorgeht, im Himmel. Calvin: es ist

eine große Bewährung des Glaubens, wenn wir in der Welt ringsum von Finsterniß umgeben sind, Licht vom Himmel zu suchen, welches uns zur Hoffnung des Heiles leitet, denn wenn gleich alle bekennen, daß die Welt von Gott regiert werde, so sind doch, wenn eine traurige Verwirrung der Dinge uns mit Finsterniß umgibt, nur wenige, bei denen diese Überzeugung tief im Innersten des Gemüthes befestigt ist." — Des Herrn Thron ist im Himmel. Das Thronen des Herrn im Himmel als Bezeichnung seiner Erhabenheit und Majestät zeigt seine Kraft zu sehen, die Heiligkeit seiner Wohnung, von seiner persönlichen Heiligkeit ausgehend, seinen Willen; denn er kann, als der heilige Gott, nicht zugeben, daß unheiliges Wesen in seinem Reiche auf Erden die Oberhand behalte. Auf diesen beiden Fundamenten erhebt sich das: seine Augen sehen (Luther fälschlich: sehen darauf), seine Wimpern prüfen die Menschenkinder, sein Auge ist beständig auf die irdischen Dinge gerichtet, er wacht über jede Handlung der Menschen, wiegt zu jeder Zeit die Geister. Das עפעפיו eigentlich seine Wimpern, hier für: seine Augen, im Parallelismus mit עיניו, weil die Sprache keinen ganz synon. Ausdruck darbot. Das בחן prüfen, von dem durchschauenden Richterblicke des Herrn.

V. 5. Der Herr prüfet den Gerechten. In dem Erforschen und Durchschauen liegt, weil Gott der Heilige ist, das Lieben und Beschützen mit eingeschlossen. Grade so wie in Ps. 1, 6 ist das erste Glied aus dem zweiten, das zweite aus dem ersten zu ergänzen. — Und den Bösen und der Gewaltthat liebet, hasset seine Seele. Luther: „Auch dieses ist nachdrücklich geredet, daß der Prophet nicht schlechthin saget, er hasset, sondern: seine Seele hasset, daß er damit ausdrücke, Gott hasse die Gottlosen in hohem Grade, und von ganzem Herzen, ihr ganzes Leben; er könne sie, wie man sagt, weder hören noch sehen. Welches nicht also zu verstehen ist, als ob

Gott

Gott eine Seele habe, wie wir: gleichwie er auch keine Augen hat. Sondern er redet hier in verblümtem Verstande" u. s. w.

V. 6. Er wird regnen lassen über die Bösen Schlingen, Feuer und Schwefel. Das ימטר steht hier dichterisch für das gewöhnl. Fut. פחים soll nach mehreren Ausl. eine bildliche Bezeichnung der Blitze seyn, welche angeblich auch bei den Arabern in der Prosa und in der Poesie Ketten genannt werden. Allein gegen diese Deutung reicht schon das eine vollkommen hin, daß das פח nicht, worauf dieselbe beruht, Strick im Allgem., sondern speciell Schlinge, Falle bedeutet. Man wird um so weniger daran denken, die gewöhnliche Bed. des פח hier aufzugeben, da die Stricke, Netze und Schlingen, in welche Gott die Bösen verwickelt, in der Schrift ein gewöhnliches Bild des Verderbens sind, das er ihnen bereitet; vergl. Ps. 9, 16: „in dem Netze, das sie verbargen, ward gefesselt ihr Fuß," Hiob 21, 7: „Stricke theilt er aus in seinem Zorn," 18, 9: „es ergreifet seine Ferse die Schlinge (פח)," 22, 10: „darum sind rings um dich פחים," Jes. 24, 17. 18. Prov. 22, 5. Auch wird die gewöhnliche Bed. des פחים hier gesichert durch die Beziehung, in der es zu dem צפור in V. 1 steht, das פח steht speciell von der Schlinge des Vogelfängers, vergl. Am. 3, 15, Gesen. thes. s. v. — Während die Bösen glauben die Gerechten in ihren Stricken zu haben und nun mit leichter Mühe vernichten zu können, wird plötzlich über sie eine ganze Ladung von Stricken vom Himmel gesandt, und nachdem ihnen also jede Flucht abgeschnitten worden, trifft sie die vernichtende göttliche Strafe. Schon Calvin bemerkt: „Sehr treffend setzt er, ehe er zum Schwefel und Feuer kommt, die Stricke. Denn wir wissen, daß die Gottlosen, so lange Gott ihrer schont, Nichts fürchten, sondern frech ihren Muthwillen treiben wie auf freiem Felde. Steht ihnen dann etwas Widriges bevor, so denken sie sich Ausflüchte aus. Endlich spotten

sie Gottes als ob sie nicht ergriffen werden könnten, bis er sie mit seinen Stricken bindet" (richtiger: in seinen Schlingen fängt). In dieser Auseinandersetzung liegt zugleich die Zurückweisung der angeblichen Emendation von Olshausen, welcher liest פֶּחָם Kohle, wogegen schon das entscheidet, daß פחם, wenn es ohne weiteren Beisatz steht, die schwarze, noch nicht angebrannte Kohle, im Gegensatze gegen גחלים, brennende Kohlen, bezeichnet, wie d. St. Prov. 26, 21 unwidersprechlich darthut. Ebenso auch wird dadurch die Behauptung von Gesenius beseitigt, פחים sey hier Singul. und gleichbedeutend mit פחם, so wie Böttchers „etymologische Erklärung" des פחים von „etwas schreckhaft Auftreffendem." Mit „etymologischen Erklärungen" dürfen wir bei so häufig vorkommenden Wörtern billig verlangen verschont zu bleiben. Hitzig nimmt zwar das פחים in seiner gewöhnl. Bed., meint aber, die Stricke sollen aus Feuer und Schwefel bestehen: „es ist eine Art brennender Schwefelfaden gemeint." Dagegen genügt die Bemerkung zu widerholen, daß das פח nicht Strick, sondern Schlinge heißt, und zugleich auf die Parallelst. zu verweisen. Man begreift kaum, da der richtige Sinn so nahe liegt, was zu allen diesen verunglückten Erklärungsversuchen verleitete. Das: „er wird regnen lassen" kann doch keinen gegründeten Anstoß darbieten, da es nur auf die Reichlichkeit der göttlichen vergeltenden Gerichte hinweist, wie schon Luther bemerkt: „womit der Prophet die reiche Menge und Vielheit des Unglückes andeutet," obgleich er auch das פחים durch Blitz wiedergibt. — In dem: Gott wird regnen lassen Feuer und Schwefel, findet sich eine wörtliche Beziehung auf den Untergang Sodoms und Gomorrhas Genes. 19, 24. Diese Begebenheit sollte zum beständigen Denkmale der strafenden Gerechtigkeit Gottes dienen, um so eindringlicher, da ihr Schauplatz dem Bundesvolke vor Augen lag. Der S. hofft, daß diese Begebenheit sich wiederholen werde, wie ja jede göttliche That

eine Realweissagung auf die Zukunft ist, sich unter gleichen Umständen nothwendig wiederholen muß. Eine gleiche wörtliche Beziehung findet sich in Ez. 38, 22, vgl. auch Hiob 18, 15. — Das „Feuer und Schwefel" soll nach der Annahme mehrerer Ausl. der Genesis, namentlich von Clericus und Michaelis, umschreibende Bezeichnung des Blitzes seyn. Diese Erkl. haben mehrere Ausl. auch hier geltend machen wollen; allein sie ist nicht aus unbefangener Untersuchung hervorgegangen. Man hat hier wie dort in Übereinstimmung mit der natürlichen Beschaffenheit der Gegend von Sodom und Gomorrha, an einen wirklichen Schwefelregen zu denken, welcher das Material für das zugleich herabgesandte Feuer abgibt. Dieß erhellt auch aus Hiob 18, 15, wo der Schwefel ohne Feuer vorkommt, also an Blitze nicht gedacht werden kann. Läßt man den Worten hier den natürlichen Sinn, so zeigt sich recht deutlich, wie wenig in den Schilderungen des Unterganges der Frevler in den Psalmen der Buchstabe zu premiren ist. Da jener Schwefel- und Feuerregen sehr vereinzelt dasteht, so liegt am Tage, daß der S. das dem Wesen nach Gleichartige der Zukunft unter der Form des Vergangenen darstellt und daß nur das Wesen es ist, worauf es ankommt. — Das letzte Glied erklären die neueren Ausleger meist: und Gluthwind ist der Antheil ihres Bechers, richtiger: ihr Bechertheil, denn das Suff. bezieht sich auf den zusammengesetzten Begriff. Der Wind Silaphot soll der giftige Wind seyn, der von den Arabern Samum genannt wird, im Juli und August weht, und Alles, was sich nicht schnell auf die Erde wirft, augenblicklich tödtet. Allein einen sprachlichen Grund hat diese Erkl. gar nicht. Von den beiden Stellen, wo das Wort außerdem vorkommt, und zwar in der Form זַלְעָפָה, vergl. über diesen Unterschied Ewald S. 255, läßt die eine, Ps. 119, 53 diese Erkl. gar nicht zu. Und dann, das Bild des Gluthwindes, der in Palästina gar nicht weht, ist überhaupt

und namentlich zur Bezeichnung der Strafen der Gottlosen ein ganz ungewöhnliches. Die einzig begründete Erklärung ist die: heftiger Zorn. Das ל ist ein nicht zur Wurzel gehöriger eingeschalteter Buchstabe, vergl. die Samml. ähnlicher Beisp. bei Gusset in dem Lex. und bei Ew. S. 520. Die Wurzel זעף aber hat im Hebr. die Bed. des Zürnens, keine andere, die des heiß seyns nicht einmal in den Dialekten; die Heftigkeit des Zornes wird durch den Plural, vielleicht auch schon durch die Verstärkung der Form bezeichnet. Der Zorneswind ist der göttliche Zorn, der einem Winde gleicht, der wie ein Sturm einherbraust. Die Darstellung des göttlichen Zornes unter dem Bilde von Wind und Wetter ist eine ganz stehende. Hier ist sie um so passender, da die Erwähnung von Feuer und Schwefel vorhergegangen. Gottes Zorneshauch bläst die Gluth an. Ähnlich Jes. 30, 33. Auch an den beiden andern Stellen paßt die Erklärung vollkommen, Ps. 119: „Zorn ergreift mich wegen der Gottlosen, die dein Gesetz verlassen." In der Parallelst. V. 139 wird dem זלעפה das קנאה, Eifer, substituirt. Klagel. 5, 9 ist das Zürnen des Hungers dichterische Bezeichnung seines Wüthens. — Ihr Bechertheil, dasjenige, was ihnen zu trinken gereicht wird, dieß ist dann bildl. Bezeichnung des Antheiles oder Looses. Über die Form מְנָת mit Kamez vergl. Ew. kl. Gr. §. 386. Übrigens sind, wie schon angedeutet, solche Schilderungen des schrecklichen Unterganges der Gottlosen nicht wörtlich zu nehmen, sondern es ist immer fest zu halten, was Luther zu diesem V. bemerkt: „Dieser Vers ist eine Beschreibung des Wetters über die Gottlosen, welche doch nicht allezeit durch ein Ungewitter und leiblich Verderben also umkommen, aber dieß geschieht dennoch, es sey gleich, was es wolle, daß sie ja nicht mit Lust und Ruhe umkommen." Dieß ist das Wesen, die Form wird theils von dem früheren Gerichte über Sodom und Gomorrha entnommen, theils dem male-

rischen Charakter der Poesie gemäß gewählt, so daß sie nicht in Betracht kommen kann. Die Drohung geht auch an dem in Erfüllung, der, äußerlich im Schooße des Glückes sitzend, auf seinem Lager unter Qualen des Gewissens verscheidet.

V. 7. Denn gerecht ist der Herr, liebet Gerechtigkeit, auf den Redlichen sieht sein Angesicht. Der Sänger schließt aus der Natur Gottes, daß er nicht anders könne, als das im vorigen Verse geschilderte Gericht über die Gottlosen verhängen. Er, der Gerechte, liebt die Gerechtigkeit, weil sie mit seinem Wesen übereinstimmt, sein Auge weilt daher mit Wohlgefallen auf dem Rechtschaffenen als dem Träger der Gerechtigkeit, und er muß ihn durch den Sturz des Bösen gegen ihn schützen und an ihm rächen. Der Vers gibt sich zunächst als Begründung von V. 6. Die Vergl. von V. 5 aber zeigt, daß er ihm zugleich coordinirt ist. Es wurde schon bemerkt, daß der S. in ihm ebenso die erste Hälfte von V. 5 weiter ausführt, wie in V. 6 die zweite. Das: sein Angesicht schaut, ist Bezeichnung des Wohlgefallens. Wer Gott mißfällig ist, vor dem verbirgt oder verhüllt er sein Angesicht. Das Pluralsuff. erklärt sich aus der Fülle und dem Reichthum des göttlichen Wesens. Für den Singular steht das יְמִי — nie, wie dieß einfach daraus hervorgeht, daß es, wo es so zu stehen scheint, immer in Beziehung auf Collectiva oder ideale Personen steht, die der Sache nach eine Mehrheit umfassen, nie in Beziehung auf wirkliche Individuen. Vergl. über Pluralbezeichnungen Gottes, die von Elohim unabhängig sind, und mit ihm aus derselben Wurzel hervorwachsen (der Plural des Suff. in Gen. 1, 26: „in unserem Bilde, nach unserer Ähnlichkeit"), Beiträge Th. 2. S. 256. 59. 60. 309. 19, wodurch dasjenige vollkommen beseitigt ist, was Böttcher, Proben alttest. Schrifterklärung S. 309, gegen den nicht ganz passend so genannten Majestätsplural bemerkt. Hier ist das Pluralsuff.

wahrscheinlich gewählt, um am Schlusse eine volle, tönende Form zu haben. Andere erklären: die Gerechten schauen sein Angesicht, so viel als: sie erfreuen sich seiner Gnade, wie die Redensart unläugbar in Ps. 17, 15 vorkommt, allein dann sollte man den Plural erwarten. Der Plural יחזו, zwischen einem Singular und einem Plural stehend, kann nicht ohne den größten Zwang anders als auf den letzteren bezogen werden. Dann wird bei dieser Erkl. der offenbare Parallelismus zwischen dem ersten und zweiten Gliede außer Acht gelassen, wie das יחזו פניו dem אחב entspricht, so muß das ישר mit dem צדקות in gleichem Verhältnisse stehen. Ferner, Alles geht in V. 4—7 auch der Form nach von Gott aus, auf dessen Thun also namentlich auch der Schluß hinweisen muß. Man hat aber auch nicht den geringsten Grund, die erste Erklärung zu verlassen. Für sie spricht V. 4, wo Gottes Augen, sein Angesicht ebenfalls die sehenden, die Menschenkinder die gesehenen sind. Man bemerke nur wie genau das: seine Augen sehen die Menschenkinder, dem: sein Angesicht siehet den Rechtschaffenen, entspricht. Die Vergleichung dieser Parallelst. spricht auch gegen die Erkl. von Köster: „die Rechtschaffenen werden es sehen mit ihrem Angesicht," die an Leichtigkeit sogar der zweiten nachsteht. Ebenso schließt sie auch die Erkl. von Böttcher aus: auf das Rechtschaffene siehet sein Antlitz. (Das ישר als Neutr., wie es auch schon Luther faßte: „darum daß ihre Angesichter schauen auf das da Recht ist," willkührlich das: darum daß, ergänzend, zwar nicht Ps. 37, 37, wohl aber Ps. 111, 8. Hiob 33, 27.) Die Gesehenen müssen hier, wie dort Personen seyn. Alle diese Erklärungen schwinden ganz von selbst, sobald nur die Gliederung von V. 4—7 richtig erkannt wird, vergl. die Einl. Es zeigt sich dann, daß das: „seine Augen sehen die Menschenkinder" in V. 4 und das: „der Herr prüfet die Gerechten" in V. 5 nicht blos die Bed. einer zufälligen Parallelst. hat, son-

dern recht eigentlich für den Sinn unserer Worte maßgebend ist. Gegen den Einwand von Böttcher, ישר komme nie als Gattungswort für Redlicher vor, reicht schon allein Ps. 37, 37 hin, und gegen die Behauptung De Wette's, die Redensart: sein Antlitz schaut, komme nie vor, es heiße immer: sein Auge schaut, genügt Ps. 34, 17, wo auf das: die Augen des Herrn sind zu den Gerechten, folgt: das Antlitz des Herrn ist wider die Übelthäter.

Psalm 12.

Der Sänger klagt über das Verderben der Welt, besonders über die herrschende Treulosigkeit und Tücke, und bittet den Herrn, daß er den Seinen beistehen, den Allmachtswahn der Gottlosigkeit, zu dem sie durch das Vertrauen auf ihre trügerische Virtuosität geführt worden, zerstören, der übermüthigen Unredlichkeit ein Ende machen möge, V. 2—5. Der Herr antwortet und verspricht ihm sichere Gewährung seiner Bitte, V. 6. Und auf dieses Versprechen setzt d. S. ein festes Vertrauen, V. 7—9. — Man kann den Psalm in zwei viergliedrige Strophen theilen, von denen die erste die Klage und Bitte, die zweite die Erhörung und Hoffnung ausspricht.

Diejenigen, welche von der Voraussetzung ausgehen, daß der Ps. individuellen Charakter trage, weichen in der Bestimmung der Zeit in dem Leben Davids, auf die er sich beziehen soll, von einander ab. Einige beziehen ihn auf die Absalom. Verschwörung und besonders auf Ahitophel, Andere auf die Saulischen Verfolgungen. Ohne Zweifel aber ist der Ps. nicht individuell, sondern von David von vornherein für die Bedürfnisse der Gemeinde verfaßt worden. Der S. nimmt nirgends für sich persönliche Hülfe in Anspruch; er sagt in V. 8 nicht: du wirst mich bewahren, sondern du wirst sie, die

Frommen, bewahren. Auch aus V. 6 geht hervor, daß er nicht speciell für sich, sondern für die „Elenden und Armen" bittet. Denn der bedrängte Zustand dieser, nicht der eines einzelnen Individuums, wird dort als der Grund des göttlichen Einschreitens bezeichnet. Endlich in V. 9 haben wir den in den Psalmen allgemeinen Charakters gewöhnlichen Gegensatz der Bösen und der unter ihren Bedrückungen leidenden Gerechten.

Man hat es versucht, auch diesen Ps. auf das Verhältniß Israels zu den Heiden zu beziehen; allein schon die besondere Hervorhebung der Schmeichelei und Lüge hat bei der Beziehung auf heidnische Feinde, die nicht mit List, sondern mit Gewalt gegen die Israeliten verfuhren, keinen Sinn. Die heidnischen Feinde sprachen nicht: durch unsere Zunge sind wir stark, wie hier V. 5 die Bösen, sondern durch unsere Schwerter. Die Beziehung auf die Schmeichelei und Lüge ist grade die individuelle Physiognomie des Ps., und ein Verhältniß, zu dem sie nicht paßt, muß von vornherein als ausgeschlossen betrachtet werden. Der Ps. kann nur auf die innerlichen Verhältnisse der Gemeinde Gottes selbst, auf den in ihr stattfindenden großen Gegensatz der Gerechten und der Bösen bezogen werden.

Die Bestimmung des Ps., den Geier richtig als communis ecclesiae omnium temporum querela bezeichnet, ist die, zu zeigen, wie der Gerechte sich in den Leiden verhalten soll, welche durch das auch unter dem Bundesvolke hervortretende tiefe Verderben der Welt, speciell durch die herrschende Unredlichkeit und Täuscherei, die Trugkünste einer heuchlerischen und schmeichlerischen Zunge, über ihn ergehen, welche ihm sicheres Verderben zu bereiten scheinen. Er soll diese Noth zum Herrn tragen, und in fester Zuversicht sich seiner Hülfe getrösten.

V. 1. Über שמינית vergl. z. Ps. 6, 1.

V. 2. Hilf Herr. Luther: „Es lautet nachdrücklicher,

wenn man sagt, errette oder gib Heil, als errette mich. Wie man also auch in unserer Deutschen Sprache nach dem Affecte eines Nothleidenden oder Sterbenden sagt: hilf, du barmherziger Gott, als welche zu der Zeit ohne allen Eingang blos auf die nahe Gefahr sehen, und also aus aller Kraft schreien und rufen. Also bricht auch der Prophet, der da von Eifer über das zu Grunde gehende Volk entbrannt ist, ohne alle Eingangsworte aus und flehet auf das Nachdrücklichste die Hülfe Gottes an." — Denn es schwand der Fromme, es verloren sich die Redlichen aus den Menschenkindern. Es könnte scheinen, als klage der S. in Weise der Propheten im Allgemeinen darüber, daß Frömmigkeit und Treue und Glauben aus dem Lande geschwunden und das heilige Land des Herrn in eine Wohnung der Gottlosigkeit verwandelt worden sey, als sey der Stachel seines Schmerzes eben diese Entartung des Volkes Gottes selbst an sich betrachtet, und ohne Rücksicht auf die Leiden, die dadurch dem „Gerechten" bereitet werden, und wirklich haben sich mehrere Ausl., wie Venema, durch diesen Schein täuschen lassen. Allein eine nähere Betrachtung zeigt, daß das Schwinden der Frommen und Redlichen hier nur insofern in Betracht kommt als dadurch der Gerechte in bedrängte Verhältnisse versetzt worden, als er den Angriffen der herrschenden Bosheit blosgestellt ist. Schon das „hilf" führt darauf; denn daß dieß der Sache nach soviel ist als: hilf mir, dem Gerechten, zeigt das die Antwort darauf bildende, seine Erhörung verheißende „ich will einsetzen in Heil den, der sich sehnet darnach" in V. 6. Dann ist entscheidend das: „wegen der Verwüstung der Elenden, wegen des Seufzens der Armen, will ich jetzt mich erheben, spricht der Herr" in demselben Verse. Nicht die herrschende Verderbtheit an sich, sondern das, was die Gerechten dadurch zu leiden haben, wird dort als Grund des göttlichen Einschreitens angegeben. Ebenso dienen auch V. 8 und 9 zur

Zurückweisung jener Ansicht, indem sie die Hoffnung aussprechen, nicht daß Gott die Verderbten bessern oder vernichten, seine Tenne fegen, sondern daß er die Gerechten vor diesem Geschlechte bewahren, und sie aus der Niedrigkeit, in die sie durch seine Machinationen versenkt sind, erhöhen werde. — Daß das: es schwand der Fromme, es verloren sich die Redlichen, nicht streng buchstäblich zu nehmen ist, daß der S. nur im Schmerze über die weite Verbreitung des Verderbens das gebliebene kleine Häuflein der Frommen und Redlichen für einen Augenblick aus den Augen verliert, zeigt das eigne Beispiel des Redenden, zeigt die Erwähnung der „Elenden und Armen" in V. 6. Doch kann der gebliebenen Frommen eben nur ein kleines Häuflein seyn. Sonst hätte der Sänger nicht so von dem ganzen Menschengeschlechte, als von einer verderbten Masse reden können. Luther: „Daß der Prophet hier eine solche Redensart braucht, welche die Sache größer macht als sie in der That ist, dazu veranlaßt ihn der heftige Eifer, denn es sind allezeit noch Heilige auf Erden. Nach dieser Redensart klagen noch heut zu Tage alle Menschen: es sey nicht die geringste Treue mehr unter den Leuten, man handle in allen Dingen betrüglich." Das ἅπαξ λεγόμενον פסס ist am besten mit Jarchi als gleichbedeutend zu nehmen mit dem verwandten אפס zu Ende gehen, fehlen. Diese Bed. paßt sehr gut in den Parallelismus mit גמר. נאמן = אמן eigentl. der Zuverlässige. Das: „es verloren sich die Redlichen" verhält sich zu dem: „es schwand der Fromme," wie das Besondere zum Allgemeinen, oder die nach dem Zwecke des Ps. besonders in Betracht kommende Folge zu dem Grunde. Wäre das אמונים als Adj. oder Part. Paul von אמן vollkommen gesichert, so würde es hier ohne Bedenken so zu nehmen seyn. Denn dafür spricht außer dem parallelen „der Fromme" noch die Parallelst. Micha 7, 2, אבד חסיד מן הארץ וישר באדם אין, „umkam der Fromme von der Erde, und Rechtschaffener

ist nicht unter den Menschen," wo dem אמונים das ישר entspricht, und die so auffallend mit der unsrigen übereinstimmt, daß der Prophet dieselbe vor Augen gehabt zu haben scheint. Indessen, da das אמונים sonst mehrfach als Plur. von אֱמוּן Treue, vorkommt, für die adjectivische Bed. dagegen keine ganz sichere St. angeführt werden kann (Ps. 31, 24 kann das נצר אמונים mit Vergl. des שמר אמונים in Jes. 26, 2 allenfalls durch: Treue haltend wiedergegeben werden), so mögen wir denen nicht bestimmt widersprechen, welche nach dem Vorgange der Vulg. auch hier erkl.: geschwunden ist Treu und Glauben aus den Menschen. Luther gibt das אמונים gegen Sprache und Zusammenhang durch: „die Gläubigen" wieder.

V. 3. Lüge reden sie ein jeder mit seinem Nächsten mit glatter Lippe. Statt „Lüge" hat Luther fälschlich: „unnütze Dinge." In Verbindungen, wie die vorliegende, ist das „Nächster" ja nicht in dem abgeschwächten Sinne zu nehmen, den es bei uns in dem gewöhnlichen Sprachgebrauche hat. Sie sehen auf das Gesetz zurück, in dem das רע, Genosse, Gefährte, Freund, mit dem „Bruder" abwechselt, und in den Geboten der zweiten Tafel die ratio legi adjecta bildet. Hier weist das: „mit seinem Nächsten" hin auf die Abscheulichkeit des Betragens: die, welche sie belügen, welche sie durch erheuchelte Freundschaftsversicherungen zu berücken suchen (daß auf diese das „sie reden Lüge" zu beziehen sey, zeigt das „mit glatter Lippe") sind nicht etwa Fremde, sind solche, die von Gott durch enge Bande mit ihnen verknüpft sind. Wenn Paulus in der auf unserer St. beruhenden Ermahnung Eph. 4, 25: „darum leget ab die Lüge und redet Wahrheit ein jeder mit seinem Nächsten, weil wir untereinander Glieder sind," auf das μετὰ τοῦ πλησίον αὐτοῦ, noch das ὅτι ἐσμὲν ἀλλήλων μέλη folgen läßt, so enthält dieß nur eine Entwicklung des Gehaltes desselben, kein neues Moment. Das שפת חלקות nimmt man

am leichtesten als Accus., gradeso wie das קולי אקרא Ps. 3, 5, nach Lippe der Glätten, oder mit derselben; vergl. über diese Art von Accus. Ew. kl. Gr. §. 512. Die Erkl.: sie reden Lippe der Glätten, Lippe für dasjenige, was mit der Lippe geredet wird, Rede, wird durch V. 4 zurückgewiesen, so wie auch durch das parallele: mit doppeltem Herzen. Eine Lippe der Glätten ist eine schmeichlerische Lippe; vergl. das: ihre Zunge machen sie glatt, in Ps. 5, 10, wozu Luther: „weich, liebkosend und schmeichlerisch." Prov. 6, 24. Hier substituirt er dem: sie schmeicheln, das: sie heucheln, im Interesse seiner Erkl. des Psalmes von den falschen Lehrern, der zu Liebe er auch im Folgenden übersetzt: und lehren aus uneinigem Herzen. חלקות ist Plural von חלקה Glätte. — Mit doppeltem Herzen reden sie. Gewöhnlich erklärt man: sie reden anders als sie denken. Allein wie dieser Sinn ohne weiteres in den Worten liegen soll, läßt sich nicht einsehen. Auch die Versuche den Abstand zu vermitteln von Ven.: duplici animo, altero quem praeferunt, altero quem recondunt, illo blando et candido, hoc maligno et impio, und Umbreit: d. i. daß sie ein anderes für sich, ein anderes für ihre Freunde haben, sind nicht ohne Bedenken. Die Worte, einfach aufgefaßt, führen auf eine Duplicität des Gemüthes selbst, ebenso wie der ἀνὴρ δίψυχος bei Jacobus in C. 1, 8 nicht ein solcher ist, der, innerlich ungläubig, Glauben heuchelt, sondern ein solcher, der zugleich gläubig und ungläubig, bei dem auf der Oberfläche des Herzens der Glaube, in der Tiefe der Unglaube ist. Die Erfahrung zeigt, daß die Heuchelei und Schmeichelei sehr selten eine grob äußerliche ist; diese würde auch wenig ausrichten. Der Heuchler und Schmeichler wird grade dadurch so gefährlich, daß er momentan die Empfindungen in sich hervorruft, die sich ihm als vortheilhaft für die Erreichung seines Zweckes darstellen. Er fingirt nicht blos Liebe, sondern er präparirt sie. Während aber

diese präparirte Liebe die Oberfläche, nimmt der natürliche Haß die Tiefe des Herzens ein. Auch in der Parallelst. 1. Chron. 12, 33 bezeichnet das בלא לב ולב eine innere Duplicität des Herzens. Michaelis: non dubio et discordi, sed firmo et concordi animo. Die Verschiedenheit wird durch Wiederholung des Wortes angezeigt, so Deuter. 25, 13 אבן ואבן Stein und Stein, Doppelstein, verschiedenes Gewicht, vergl. V. 14. Ew. S. 637.

V. 4. Auf die Klage läßt d. S. hier die Bitte folgen. Die Futura müssen, wie schon die Form es nahe legt, optativisch gefaßt werden, was schon die Alexandr. gethan haben. — Der Herr vertilge alle Schmeichellippen, die Zunge, welche Großes redet, die großsprecherische Zunge. Die Ausl. finden hier eine Schwierigkeit, wodurch sie zum Theil zu sehr gezwungenen und falschen Erklärungen verleitet worden sind. Übermüthige Reden — sagen sie — stolze Worte gegen die Geringen und Unterdrückten vertragen sich ja gar nicht mit der Absicht, durch „glatte Worte" zu berücken. Allein vergleichen wir den folgenden Vers, so zeigt sich gleich, daß die stolzen Reden nicht als an die Elenden gerichtet zu denken sind, daß sie sich vielmehr der vermeintlichen Allmacht rühmen, die sie durch ihre Trugkünste, ihre Fertigkeit in Lüge, Heuchelei und Schmeichelei besitzen, also s. v. a. die Zunge, die sich ihrer Trugkünste rühmt. Es sind dieselben, welche bei Jes. C. 28, 15 sprechen: „wir machten die Lüge zu unserem Vertrauen und durch den Trug sind wir geborgen." Daß die Ausrottung der Lippen und der Zunge durch die Vernichtung ihrer Besitzer erfolgen soll, zeigt der folgende Vers.

V. 5. Die da sprechen — zu ergänzen aus dem vor. Verse: der Herr möge vertilgen —: durch unsere Zunge sind wir stark, Alles, was wir wollen, können wir durch unsere Zunge ausrichten. Nach Einigen soll diese Erklärung aus einem

doppelten Grunde unzulässig seyn. Das לְלשׁוֹנֵנוּ könne nicht bedeuten: durch unsere Zunge, und das Verbum habe in Hiph. nicht intrans. Bedeutung; es heiße vielmehr corroboravit. Man müsse daher übersetzen: unserer Zunge wollen wir Stärke verleihen, wir wollen sie so bewaffnen mit Lügen und Verläumdungen, daß niemand im Stande seyn wird, uns zu widerstehen. Allein die Gründe gegen die erste Erkl. sind doch nicht entscheidend; das לְלשׁוֹנֵנוּ braucht man nur zu erkl. durch: unserer Zunge nach, und das הגביר kann füglich in der Bed. stark handeln genommen werden, um so leichter, da die Behauptung, daß es nur stärken bedeuten könne, sich nur auf die einzige St. Dan. 9, 27 gründet (das הגביר kommt überhaupt nur zweimal vor), wo es nicht wie hier mit ל, sondern mit dem Accus. verbunden ist. Für diese Erkl. aber spricht der Zusammenhang und Parallelismus. Nicht der Vorsatz: „unserer Zunge schaffen wir Stärke," sondern nur die Aussage: „durch unsere Zunge zeigen wir uns stark", paßt zu dem: „die Zunge, welche Großes redet" und besonders zu dem: unsere Lippen sind mit uns, wer ist uns Herr, des zweiten Gliedes; zu dem: mit uns, J. H. Mich.: nobis auxilio et praesto sunt, zu dem: wer ist uns Herr, ders.: qui impediat, quod nobis placet et decretum fuit. Unsere Lippen verleihen uns eine solche Gewalt, daß wir thun können, was wir wollen, durch Hülfe unserer Lippen sind wir allmächtig.

V. 6. Der Herr antwortet auf die Klage und Bitte des Gerechten und verspricht dem Frevel zu wehren. — Wegen der Verwüstung der Elenden, wegen des Seufzens der Armen will ich jetzt mich erheben, spricht der Herr. Das מִן ist das מִן causae, Bezeichnung der Bewegung von einer Sache aus. Das Elend der Armen ist dasjenige, wovon die göttliche Handlung als von ihrer unmittelbaren Ursache ausgeht, vergl. Ew. S. 601. Das עתה mit besonderem Nach-

drucke. Bisher, sagt der Herr, habe ich geruhet, jetzt muß ich thätig seyn. Zu Grunde liegt der tröstliche Satz, daß, sobald der Frevel der Gottlosen und das Elend der Frommen einen gewissen Grad erreicht hat, Gott nothwendig helfen muß. Das letzte Glied wörtlich: einsetzen will ich in Heil den, der sich sehnet darnach. Die Constr. des שית mit ב erklärt sich daraus, daß das Heil hier als ein Besitzthum betrachtet wird, in welches Gott den Frommen einsetzt. Bisher war er im Elende, jetzt setzt ihn Gott ins Heil ein. Richtig schon Calvin: „den ungerecht Unterdrückten verspricht Gott die restitutio in integrum.“ Die Worte enthalten die Antwort auf das הושיעה des Anfanges. Das Suff. in לו bezieht sich auf das Heil. Das Pron. relat. fehlt nach der unsprünglich loseren Verbindung, die später in der Poesie noch sehr häufig ist, vergl. Ew. S. 646. Das פוח bedeutet in Hiph. keuchen, nach etwas sich heftig sehnen, der Gegenstand, nach dem man sich sehnt, wird damit durch ל verbunden, so Hab. 2, 3. יפח לקץ anhelat ad finem oraculum, im Parallelismus mit: es zögert nicht. Ähnlich steht das שאף, eig. anhelare, nicht selten vom heftigen Verlangen und Sehnen. Also: ich werde zum Heile führen den, der nach ihm, dem Heile, sich sehnet. Nach dieser Erklärung ist das zweite Gl. dem ersteren vollkommen parallel: wegen des Seufzens der Dürftigen werde ich mich jetzt erheben. Andere erklären: ich setze in Sicherheit den, gegen welchen man oder der Frevler schnaubt. Allein diese Erkl. ist schon deßhalb unstatthaft, weil das Verb. פוח in Hiph. nie in der Bedeutung schnauben vorkommt. Das schnauben ist hier auch gar nicht einmal passend. Die Bösen des Ps. sind nicht schnaubende Wüthriche, sondern glatte Heuchler und Schmeichler. Verwerflich ist auch die Erkl.: quem sufflant, contemnunt (Gesen. in dem thes.). Wir wiesen schon zu Ps. 10, 5 nach, daß das Blasen als Gestus der Verachtung nirgends vorkommt. Noch

Andere, wie Calvin und Dereser, erklären: ich setze in Sicherheit den, welchen man anhaucht, den, welchen der Gottlose wie leichte Spreu wegzuhauchen denkt. Dann sollte man aber statt לו vielmehr wie Ps. 10, 5 בו erwarten. Gegen den Sprachgebrauch ist auch die Erklärung von Schultens, welcher das יפיח in der Bed. aufathmen nimmt: es (das Heil) oder nach A. er soll sich aufathmen, d. h. sich erholen. Das יפיח kommt nie in dieser Bed. vor, und das אשית verliert bei dieser Erkl. sein Object, das nicht fehlen kann.

V. 7. Auf diese Verheißung des Herrn setzt der Gerechte festes Vertrauen. Denn: die Worte des Herrn (das אמרות יהוה bezieht sich auf das יאמר יהוה in V. 6) sind reine Worte, sie sind durch und durch wahr, haben nicht eine Beimischung von Falschem, sie sind nicht unreinem Erze gleich, aus dem vorher Schlacken und Erde ausgeschieden werden müssen, sondern sie sind geläutertes Silber eines Herrn der Erde, gereinigt siebenfach. Das ב in בעליל nehmen wir mit Aben Esra und Kimchi als radical, das בעליל als gleichbedeutend mit בעל dominus, mit Verdoppelung des letzten Stammbuchstabens, ebenso wie סגריר, חכליל, שפריר, עבטיט, vgl. ü. d. Form Ew. S. 241. kl. Gr. §. 332. Das לארץ ist Umschreibung des Stat. const., nicht ohne Grund gesetzt, da der Sänger das: eines Herrn, ausdrücken wollte, das ב" הארץ aber: des Herrn der Erde heißen würde, vergl. Ew. S. 582. Gesenius bemerkt in dem thes. p. 730, das ל stehe non raro post nomina, quae dominum, regem, deum, et contra servum, ministrum significant, praecipue ubi nomen rectum indefinitum est, wie das ארון ל Gen. 45, 8. 18, das מלך ל Jes. 37, 13, das ארון לנו in unserem Ps. selbst. Könige und Richter der Erde kommen in den Ps. häufig vor; vergl. Ps. 2, 2. 10. 138, 4. 148, 11. Den Sinn nach dieser Erkl. drückt treffend Vatable aus: „Das Wort des Herrn ist

gleich

gleich dem reinsten Silber, was genau und mit der höchsten Sorge von allen Schlacken gereinigt ist, nicht zum gemeinen Gebrauche, sondern zum Gebrauche eines Fürsten der Erde.“ Nicht außer Augen zu lassen ist die treffende Parallele, die nach dieser Erklärung entsteht: das Wort des Herrn der ganzen Welt ist rein wie das Silber eines Fürsten der Erde, es verhält sich zu dem gewöhnlichen Worte wie dieses Silber zum gemeinen Silber. Eine ganze Masse falscher Deutungen u. St. ist dadurch veranlaßt worden, daß man das ב glaubte als servil auffassen zu müssen. Wir prüfen von diesen Erklärungen nur die jetzt gangbarsten. Rosenm., Gesen., Winer und Hitzig erkl.: Silber, geläutert in der Werkstätte, in Ansehung der Erde oder der erdichten Bestandtheile. Diese Erklärung ist aus einem doppelten Grunde verwerflich. Die Bed. des עליל Werkstatt, ist blos ersonnen. Liegt auch in der Wurzel עלל, wie das Derivatum עלילה u. a. zeigen, der Begriff des Arbeitens, so kann doch das עליל seiner Form nach nicht Werkstatt bedeuten. Die Form קטיל ist die der Adjectiva theils mit passiver, theils mit intransitiver Bed., vergl. Ew. S. 234, und daß man diese Bed. auch dem עליל beilegen müßte, zeigt das häufig vorkommende Fem. עלילה das Gewirkte, Gethane, dann das Werk, die That. — Dieser erste Grund spricht auch gegen eine andere Erklärung (Luther, zuletzt Maurer), wonach das עליל ohne irgend eine scheinbare Rechtfertigung in dem Hebr. Sprachgebrauche, blos auf die Auctorität aus dem Zusammenhange rathender Rabbinen oder auf Grund einer etymologischen Combination (Hupfeld bei De Wette), in der Bed. Schmelztiegel genommen wird. — Noch entscheidender aber ist der zweite Grund. Das לארץ kann unmöglich heißen: in Bezug auf die erdichten Bestandtheile, denn ארץ bezeichnet nie Erde als Materie. Hierfür haben die Hebräer ein besonderes Wort, אדמה, z. B. der Mensch ist von der Erde, — ex

humo genommen, kann nicht ausgedrückt werden durch מן הארץ, sondern nur durch מן האדמה. Dieser Schwierigkeit weicht Umbreit aus durch die Erkl.: in der Werkstatt auf Erden. Aber die erste bleibt auch für ihn noch stehen. Mit dem לארץ findet er sich jedenfalls besser ab, wie die Vertheidiger der Erkl.: im Schmelztiegel, die es wiedergeben durch: auf der Erde, wo der Schmelztiegel eingemauert ist, — denn das wäre ganz unnütz und störend — oder auch: aus Erde, irden (Luther), wogegen dasselbe gilt, und was noch dazu sprachwidrig ist. — Andere, wie Mich. und Dereser erkl.: wie Silber, geläutert in der Werkstatt der Erde, wie gediegenes Silber, das man in den Bergen, der Werkstatt der Erde findet. Dagegen spricht aber nicht nur die Unzulässigkeit der Erkl. des עליל durch Werkstatt, sondern auch daß nothwendig dann statt der Verbindung עליל לארץ, die durch den stat. const. stehen müßte. Denn die Werkstatt der Erde würde dann durch den Gegensatz gegen die menschliche Werkstatt bestimmt seyn. Auch sieht man gar nicht ein, wie gediegenes Silber, was ja nie geläutert worden, צרוף genannt werden könne. — Die Vergleichung des Wortes Gottes mit geläutertem Metalle ist David eigenthümlich und kehrt in Ps. 18, 31 wieder. Calvin: „Ein solches Bekenntniß erscheint auf den ersten Anblick als etwas Leichtes, doch wenn jemand näher und genauer erwägt, wie geneigt die Gemüther der Menschen zu Mißtrauen und zu gottlosen Zweifeln sind, so wird er leicht erkennen, wie nützlich es sey, daß unser Glaube durch das Zugeständniß befestigt werde, daß Gott nicht trügerisch sey und nicht durch leere Worte täusche, auch nicht unmäßig entweder seine Macht oder seine Güte erhebe, sondern daß er im Worte nur dasjenige darbietet, was er in der That gewähren will. Es gibt zwar Niemanden, der nicht bekenne, daß er von Herzen dasselbe glaube, was David sagt, daß die Worte des Herrn rein seyen; aber diejenigen, die in Schatten und Muße

die Treue des Wortes Gottes gar herrlich anpreisen, beschuldigen ihn, wenn es zum ernsten Kampfe gekommen ist, doch oft der Untreue, wenn sie es auch nicht wagen, offenbare Lästerungen gegen Gott auszuschäumen; denn so oft er seine Hülfe verschiebt, vermissen wir seine Treue und murren so gegen ihn, als hätte er uns betrogen." Luther bemerkt: „Es ist nicht nöthig, durch die Reden Gottes nur diejenigen zu verstehen, welche aus der Schrift in den Mund genommen werden; sondern was Gott durch den Menschen redet, es sey was es wolle, er mag ungelehrt oder gelehrt seyn, auch außer dem Gebrauche der Schrift, wie er durch die Apostel geredet hat und noch heut zu Tage durch die Seinen redet." Im Allgemeinen ist dieß entschieden richtig; der Preis der Worte Gottes überhaupt ist ja hier zunächst veranlaßt durch eine innere Einsprache, welche der Gerechte erhalten hat, und soll dazu dienen, daß er den Inhalt dieser, die sich für jeden, der den Psalm las, wiederholen sollte, mit festem Glauben umfaßt. So müssen also unter den Worten Gottes nothwendig auch diejenigen mitbegriffen seyn, von denen Paul Gerhard singt: „Sein Geist spricht meinem Geiste manch süßes Trostwort zu" u. s. w. Doch ist nicht zu übersehen, daß diese inneren Einsprachen, sobald Schrift vorhanden ist, sich immer auf ihrem Grunde erheben, wie hier das Wort des Herrn in V. 6 nur eine individuelle Anwendung der Verheißungen des Gesetzes für die Gerechten ist.

V. 8. Du, o Herr, wirst sie, die unschuldig leidenden Deinen, bewahren, — Luther fälschlich: wollest sie bewahren. Der Zusammenhang fordert den Ausdruck der festen Hoffnung, nicht des Wunsches. — Du wirst schützen ihn gegen dieses Geschlecht auf ewig. Das Singularsuff. erklärt sich aus einer Personification. Um den Gegensatz der Frommen und der Gottlosen um so schärfer zu bezeichnen und anzudeuten, daß es nicht der einzelner Individuen gegen Einzelne ist,

wird oft der Fromme dem Gottlosen, der Gerechte dem Bösen entgegengesetzt, der erste als Object der göttlichen Fürsorge, der letztere als Object der göttlichen Strafe. — Das מן הדור זו nicht: vor dieser Menschenart, sondern: vor dieser Generation. Calvin: „wir schließen daraus, daß David schimpflicherweise alle in einen Bündel zusammenwerfen konnte.“ Diese Erkl. hat den gewöhnlichen Sprachgebrauch für sich und stimmt vollkommen überein mit der großen Ausdehnung des Verderbens, wie sie in V. 2 geschildert wird. Sie gibt einen weit großartigeren Gegensatz als die andere, auf der einen Seite das kleine Häuflein der Frommen, auf der andern die ganze Masse der Gottlosen, welche gleichsam die ganze gegenwärtige Generation bilden, die Trägerin des Zeitgeistes, ein Gegensatz, dessen durch die Beschaffenheit der menschlichen Natur bedingtes Stattfinden den neutestamentl. stehenden Gebrauch des κόσμος im Gegensatze gegen die Erwählten erzeugt hat. Die Bed. des κόσμος will Köster hier dem עולם beilegen. Er übersetzt: du wirst sie bewahren vor dem Geschlechte, das der Welt lebt. Allein עולם hat nie diese Bed., heißt überhaupt nie Welt, sondern immer Ewigkeit, und לעולם steht immer adverbiell, ewiglich.

V. 9. Ringsum wandeln die Bösen, sie haben die Gerechten von allen Seiten eingeschlossen, so daß ohne Gottes Hülfe keine Rettung möglich ist. Vergl. Ps. 3, 7. — Wie Hoheit ist Niedrigkeit für die Menschenkinder, d. h. wenn gleich jetzt die Gerechten den Bösen unterliegen, so ist doch ihr Unglück dem Glücke gleich zu achten, weil Gott die Seinen nicht verlassen, sondern für die erduldeten Leiden reich belohnen wird. Der Sache nach ist vor dem zweiten Gliede ein aber hinzuzudenken. רם, Erhöhung, ist Inf. nominascens. Die Bed. des nur hier vorkommenden זלות kann nicht zweifelhaft seyn. Die Bed. des זלל ist in allen semitischen Dialecten gleich und nur eine. Im Chald. heißt זלל nach Buxtorf vilescere, vilipendi,

despici, ut Hebr. קלה et קלל; quibus quandoque respondet. Im Arabischen heißt جَلَّ abjectus, vilis, despectus fuit. Im Hebräischen steht זוֹלֵל, das Geringe, in Jerem. 15, 19 dem Kostbaren, יקר, entgegen; dasselbe Wort bezeichnet in Deut. 21, 20 u. a. St. einen Menschen von niedrigen Sitten. Das Niph. des Verbi kommt in Jes. 64, 2 in der Bedeutung geniedrigt, verachtet seyn vor. Danach nun kann das זלת nichts anderes bedeuten als Erniedrigung, Verachtung, ganz so wie das Chald. זלותא, vilitas, despectus. Diese Bedeutung, wie sie die einzige sprachlich begründete ist, so wird sie hier noch speciell empfohlen durch den Gegensatz gegen das רם, der offen zu Tage liegt, und den alle andern Erklärungen unbeachtet lassen. Die Bed. Schrecken, die Gesenius und Hitzig dem Worte geben, ist unerwiesen und unpassend. Noch mehr die Bed. Sturm, welche Maurer annimmt. Die meisten Ausl. folgen in der Erklärung dieses Hemistichs Kimchi, welcher annimmt, daß כרם gesetzt sey für כרמם; man übersetzt dann: wie sie sich erheben, ist es den Menschenkindern eine Schmach. Allein diese Erkl. läßt sich nicht einmal grammat. rechtfertigen, da für eine solche Auslassung des Suff. sich durchaus kein analoges Beispiel anführen läßt. Dazu kommt, daß die Wiederholung der Klage über die Macht der Gottlosen ohne Erwähnung der Hoffnung auf den Beistand des Herrn, durch welche der Gerechte getröstet ist, hier unpassend seyn würde, der Schluß würde ein ganz unbefriedigender seyn, man würde ihn wegwünschen müssen. Derselbe Grund entscheidet auch gegen die Erkl. von J. H. Michaelis und Umbreit: „wenn die Schmach sich erhebet den Menschen," und gegen die dem Sinn nach gleiche von Ewald: „sobald sich Schlechtigkeit erhebt," wozu noch kommt, daß das זלת nicht Schlechtigkeit heißen kann, und daß רום nicht sich erheben = aufkommen, sondern hoch seyn heißt, welche letztere Schwierigkeit wenigstens von Luther ver-

mieden wird, welcher derselben Erkl. folgend übersetzt: wo solche lose Leute unter den Menschen herrschen. Nach unserer Erkl. faßt der Schluß des Psalmes in einem kurzen räthselhaften Kernspruche den Inhalt desselben zusammen. Die Tiefe, in der die Gerechten durch die Anfeindungen der Bösen versenkt werden, gilt der Höhe gleich. Denn so gewiß ein Gott im Himmel, ist ihr Leid Weissagung ihrer Freude, ihre Verachtung ihrer Ehre. So können sie also ruhig allen Machinationen der Bosheit zusehen.

Psalm 13.

Der Sänger klagt über seine große Noth auf Erden, und daß im Himmel sein vergessen zu seyn scheine, V. 2. 3. Er bittet den Herrn um Hülfe, V. 4. 5, und wird aufgerichtet durch die Zusicherung derselben, V. 6.

Der Ps. enthält durchaus keine Merkmale, aus denen sich eine nähere Zeitbestimmung entnehmen ließe. Dieß berechtigt uns auch hier zu der Annahme, daß der Ps. nicht etwa erst später zum allgemeinen Gebrauch bestimmt worden, sondern daß David ihn ursprünglich zu dieser Bestimmung abgefaßt habe. Schon Luther verstand ihn von jedem Frommen, der, wie David, versucht werde. Falsch aufgefaßt ist der allgemeine Charakter dieses so wie mehrerer anderer Ps. von Jarchi, Kimchi, De Wette, welche ihn auf das ganze Israelitische Volk beziehen. Von Nationalfeinden findet sich hier auch nicht die geringste Spur. Da in dem Ps. durchgängig ein einzelnes Individuum auftritt, so steht so lange fest, daß er aus der Seele einzelner, von Privatfeinden bedrängter Leidender geschrieben sey, bis aus bestimmten Gründen nachgewiesen werden kann, daß das Volk hier als Individuum personificirt wird. Solche Gründe sind aber gar nicht vorhanden. — Die Situation ist die eines solchen, der durch

langwierige Verfolgungen und langes Ausbleiben der göttlichen Hülfe bis an die Gränzen der Verzweiflung geführt und in tödtliche Betrübniß gerathen ist. Diese individuelle Physiognomie des Ps. gibt sich gleich in dem vierfach wiederholten: wie lange? zu erkennen. Stimmungen, wie die hier ausgesprochene, hatten David gewiß in der späteren Zeit der Saulischen Verfolgung oft beschlichen, und mit dem Troste, mit dem er in ihnen getröstet worden, tröstet er hier seine Brüder.

V. 2. Wie lange, o Herr, willst du mein immerfort vergessen? wie lange verbirgst du dein Antlitz vor mir? Das נצח, diese Erkl. bietet sich zunächst dar, bezeichnet das Ununterbrochene und somit das Gänzliche des Vergessens. Des Sängers Finsterniß war durch gar keine Lichtstrahlen der göttlichen Gnade erhellt, sein Elend hatte gar keine lucida intervalla. Für diese Erkl. spricht das nach ihr entsprechende יומם, täglich, in V. 3. Es läßt sich aber bezweifeln, ob das נצח, und das in den Parallelst. (Ps. 79, 5: wie lange, o Herr, willst du zürnen לנצח, Ps. 74, 10: wie lange, o Herr, soll lästern der Feind, verachten der Widersacher deinen Namen לנצח, Ps. 89, 47: wie lange, o Herr, willst du dich verbergen לנצח) stehende לנצח immerfort in dem Sinne von beständig, ununterbrochen, bedeuten kann, da es vielmehr nur immerfort in dem Sinne von: für immer zu bedeuten scheint, vergl. besonders Ps. 9, 19: „denn nicht für immer wird vergessen der Arme, die Hoffnung der Sanftmüthigen kommt nicht um auf ewig," wo das לנצח im Parallelismus mit לעד steht, und wo offenbar von einem finalen Vergessen die Rede ist. An ein solches zu denken, liegt hier um so näher, da der Leidende nach V. 4: „erleuchte meine Augen, damit ich nicht zum Tode entschlafe," sich schon im letzten Stadium zu befinden glaubt, Gott bittet, daß er noch vor Thoresschluß ihn erretten möge. Legt man nun diesen Zweifeln an der gegebenen Erkl.

entscheidende Bed. bei, so ist das: wie lange willst du mein für immer vergessen, so zu deuten. Es liegt dem schwachen Menschen, der immer geneigt ist, die Gnade Gottes nach der Empfindung und Erfahrung zu schätzen, bei jedem Leiden nahe, an ihr gänzlich zu verzweifeln, sich für völlig und unrettbar verloren zu halten. Wenn aber schweres und anhaltendes Kreuz eingebrochen ist, wie es hier der Fall, so ruft das Fleisch auch dem Stärksten zu, daß er für immer vergessen sey. Dagegen nun aber erhebt der Geist Einspruch: der Glaube klammert sich an das: nicht für immer wird vergessen der Arme, an. Dieser Widerspruch in dem Bewußtseyn des Leidenden geht auch in seine Rede an Gott über: er bittet ihn, daß er seine, wie das Fleisch schreit, und der Augenschein lehrt, für immer ihm entzogene Gnade ihm doch endlich wieder zuwenden möge. Der Sache nach vollkommen richtig schon Muis: talem te mihi exhibebis, acsi mei prorsus esses oblitus. Calvin: „Nicht auf menschliche Weise oder durch natürliche Empfindungen erkennen wir in unserm Elende, daß Gott für uns sorgt, sondern durch den Glauben ergreifen wir seine unsichtbare Vorsehung. So schien David sich, soviel er aus der Sache selbst abnehmen konnte, von Gott verlassen zu seyn, zugleich jedoch drang er mit den vom Lichte des Glaubens erleuchteten Augen bis zu der, wenngleich verborgenen Gnade Gottes durch. Denn wie sollte er sonst seine Seufzer und Wünsche an ihn richten." Luther: „Mahlet er also nicht mit den allerdeutlichsten Worten diese allerherbeste und allerbitterste Gemüthsangst ab? als welche überall den von sich abgekehrten, feindseligen, unversöhnlichen, unerbittlichen und ewig erzürnten Gott fühlt. Denn hier verzweifelt die Hoffnung selbst und die Verzweiflung hoffet dennoch, und lebt allein das unaussprechliche Seufzen, womit uns der heilige Geist vertritt, Röm. 8, 26, der über den mit Finsterniß bedeckten Wassern schwebte, wie es im 1. Buch

Mosis am 1. V. 2 heisset. Dieß versteht niemand, wenn er es nicht geschmecket." Luther hat auch schon erkannt, welcher Nachdruck in der gleichmäßigen Wiederholung des: „wie lange" liegt, womit der Leidende alle „seine vier bitteren und gewaltigen Klagen" einführt. „Im Hebräischen wird das Wort, wie lange? viermahl unverändert wiederholt; an dessen statt aber der lateinische Übersetzer bei der dritten Wiederholung ein anderes Wort gesetzt hat, weil er gern eine Abwechselung hat machen wollen. Wir aber wollen lieber die Einfältigkeit der ebräischen Mundart beibehalten, weil sie uns durch vierfache Wiederholung einerlei Wortes: wie lange, den Affect des Propheten hat ausdrücken wollen, dessen Nachdruck der lateinische Dolmetscher durch seine Abwechselung unterbrochen." Für die unter langem Elende seufzenden ist der Psalm bestimmt, in das einzige: wie lange, löst sich gleichsam ihr ganzes Wesen auf.

V. 3. Wie lange soll ich Rathschläge hegen in meiner Seele, Kummer in meinem Herzen täglich. Die Redensart: Rathschläge setzen oder legen, hat etwas Fremdartiges. Am einfachsten nimmt man das legen = niederlegen, vergl. Ex. 10, 1: „damit ich lege (deponire) diese meine Zeichen in deiner Mitte." Seele und Herz erscheinen als eine Vorrathskammer, welche ganz mit Rathschlägen und Kummer angefüllt ist. Der Sinn des: wie lange soll ich Rathschläge hegen, ist der: wie lange willst du mich mir selbst überlassen, wie lange soll ich mich selbst abmühen, um einen Ausweg aus diesem Elende und dieser Noth zu finden, von der du mich so leicht befreien könntest. Es wird hierdurch sehr treffend die Gemüthsverfassung eines Menschen bezeichnet, der in rathloser Verlegenheit sich abquält, Rath zu finden, der bald auf diesen, bald auf jenen Plan verfällt und dann sie alle wieder in vollkommner Muthlosigkeit aufgibt, weil er sieht, daß sie alle ihren Zweck nicht erreichen werden. Diese Unruhe, welche in uns entsteht,

sobald der Herr in der Noth sein Angesicht von uns abwendet, betrachtet der Leidende als die größte Qual. Luther: „Wenn nun einer befindet, Gott sey beschriebner Gestalt nach gegen ihn gesinnt, so thut der elende Mensch bei sich selbst wie folgt. Das ist, sein Herz ist wie ein brausendes Meer, da gehen allerlei Rathschläge untereinander: er versuchet auf allen Seiten ein Loch zu finden, durch welches er sich losmachen möge: er denkt auf vielerlei Anschläge, und weiß doch keinmahl nicht wie er sich rathen soll." Was es mit dem: Rathschläge hegen, auf sich habe, das wußte David aus eigner Erfahrung, besonders aus der Zeit der Saulischen Verfolgung, wo er, von seinem Feinde gejagt, „wie ein Rebhuhn auf den Bergen" bald in Höhlen und auf Bergspitzen Sicherheit suchte, bald bei den Moabitern, bald bei den Philistern, und bei allen Entwürfen, die er für seine Errettung ausdachte, immer den traurigen Refrain in sich vernahm: „ich werde nun doch eines Tages fortgerafft werden durch die Hand Sauls." 1. Sam. 27, 1. Bekümmert war der Leidende nicht allein über sein äußeres Unglück, sondern noch mehr darüber, daß Gott sich von ihm abgewendet zu haben schien, indem er ihm seine Gnade und seinen Beistand versagte. Dieß war der eigentliche Stachel seines Schmerzes, das schlagende Herz in seinem Elende. Das יומם fälschlich Mehrere: den ganzen Tag, s. v. a. das sonstige יומם ולילה. Der Tag in weiterer Bedeutung umfasse auch die Nacht. Das יומם heißt nicht blos: bei Tage, sondern auch täglich; vergl. Ez. 30. 16. „Völlig, wie diu im Lai. mit dies zusammenhängt" Ew. Dem gewöhnlichen Sprachgebrauche gehörte freilich wohl diese Bed., die sich nur in der Poesie und auch nur in ihr an zwei St. findet, nicht an. — Wie lange soll sich erheben mein Feind über mich?

V. 4. Die Bitte steht in genauer Beziehung auf die Klage. Luther: „Er setzt hier einem jeglichen vorhergehenden

Stücke was entgegen. Er hatte über vier böse Dinge geklagt, also bittet er um viererlei Gutes." Dem Vergessen und dem Verbergen des Angesichts steht das Schauen und das Erhören entgegen, den Rathschlägen und dem Kummer das Erleuchten der Augen, und auf das: wie lange soll mein Feind sich erheben über mich, bezieht sich V. 5. Doch hat der Sänger jede Eintönigkeit vermieden, bei den drei ersten Bitten die Beziehung überall nur sachlich, nirgends wörtlich ausgedrückt und bei der vierten sogar die Form der Bitte aufgegeben. — Schaue her. Dieß ist entgegengesetzt dem Verbergen des Antlitzes, worüber sich der S. im ersten Verse beklagt hatte. „So lange — bemerkt Calvin — bis Gott wirklich seine Hand ausstreckt, um uns zu helfen, schreit das Fleisch, seine Augen seyen verschlossen." — Erhöre mich, o Herr, mein Gott, erleuchte meine Augen. Diese Worte erläutert Luther also: „Sobald das Angesicht Gottes von uns abgewandt, so folgt alsbald Bestürzung, Zerrüttung, Finsterniß des Verstandes und Unwissenheit des Rathes, daß wir gleichsam in Finstern tappen und überall suchen, wohinaus wir entfliehen mögen. Also, wenn der Herr das Licht seines Angesichtes über uns erhebet und kehret sein Angesicht zu uns, daß er uns erhöre: so werden unsere Augen wieder erleuchtet und ist überall häufiger Rath zu finden." Allein daß diese Erkl. nicht richtig ist, daß das Erleuchten der Augen hier nicht geistig, sondern eigentlich verstanden werden muß, in specieller Beziehung auf das: Kummer in meinem Herzen, in V. 3, zeigt das folgende: damit ich nicht entschlafe zum Tode. Den von schwerem Kummer Gedrückten, den Ohnmächtigen und Sterbenden werden die Augen, der Spiegel der Lebenskraft, dunkel; die Augen erleuchten ist demnach soviel als dare spiritum vitalem, wie schon Calvin es richtig erklärt. Erläuternd ist die Stelle 1. Sam. 14. Die Augen des bis auf den Tod ermatteten Jo-

nathan bedeckt Finsterniß; nachdem er den Honigseim gekostet, sehen seine Augen nach V. 27 (wo das Ktib allein richtig) und werden erleuchtet, אורו, nach V. 29. In Esra 9, 8 steht: die Augen erleuchten, in Verbindung mit: Belebung geben. Der Sänger stellt sich also hier als einen Sterbenden, als einen schon halb Entseelten dar, der bald gänzlich von der Finsterniß des Todes bedeckt seyn wird, wenn der Herr ihm nicht neue Lebenskraft gibt, ihn durch seine Errettung von dem verzehrenden Gram und Kummer befreit, der bald seine Auflösung herbeiführen muß. Ewald ruft aus: „Schade, daß wir die Geschichte nicht genauer nachweisen können.“ Aber in diesen Ausruf können wir nach den in der Einl. gegebenen Bemerkungen nicht einstimmen. Das Gefühl, was sich hier ausspricht, ist gar nicht ein so individuelles, daß es der Erläuterung aus der Geschichte bedürfte. Wie manche bis in den Tod betrübte Seelen haben schon in diesem Verse den Ausdruck ihrer Empfindung gefunden! — Ja, wer, der im Kreuze geübt ist, hätte nicht schon solche Empfindung gehabt! — Es ist auch gegen alle Erfahrung gesprochen, wenn man behauptet, solche Empfindung setze voraus, daß man das irdische Leben für die letzte Gränze halte. — Den Tod schlafen, kühne, dichterische Verbindung für: den Todesschlaf schlafen; vergl. Jerem. 51,39.57, wo schlafen den ewigen Schlaf vorkommt. Ew. S. 591.

V. 5. Damit nicht spreche mein Feind: dem war ich überlegen. יכלתיו von יכל potuit, soll nach Mehreren stehen für יכלתי לו, dieß ist aber falsch, wenn es so verstanden wird, als bezeichne das Suff. Accus. hier gradezu den Dativ. Die Constr. mit dem Accus. statt der gewöhnl. mit ל ist vielmehr aus einer Modification der Bed. des Verbi zu erkl., jemanden übermögen. — Meine Widersacher nicht jubeln, wenn ich wanke. Der Leidende sagt, es sey Gottes unwürdig, daß er seinen Knecht den Gottlosen zum Gelächter gebe, die nur darauf

warteten, seines Falles zu spotten. Er geht dabei von dem Satze aus, es sey Gottes eigenthümliches Geschäft, der Frechheit der Frevler zu steuern, so oft sie sich rühmen, die Seinen und in ihnen ihn selbst besiegt zu haben.

V. 6. Der Herr ertheilt dem Sänger und in ihm allen, die sich in gleicher Lage befinden, oder vielmehr: er ertheilt den leidenden Gerechten die Versicherung seiner Gnade und seines Beistandes. — Und ich vertraue auf deine Güte, es jubele mein Herz über dein Heil, singen will ich dem Herrn, denn er hat mir wohlgethan. Das יגל nicht wie Viele: es wird frohlocken, sondern: es soll frohlocken, wie dies schon die Form, das für den Optativ stehende Fut. apocop. nahe legt, vergl. Ew. S. 527, und wie es dem folgenden: ich will singen, ganz angemessen ist. Der S. spricht den Wunsch und Entschluß aus, daß sein Herz dem Herrn für sein Heil, das er als ihm innerlich zugesagt, mit den Augen des Glaubens schon als gegenwärtig sieht, danken möge. In diesem Wunsche liegt zugleich die Gewißheit und die Größe des Heiles mit eingeschlossen. Das Frohlocken von des Gerechten Herzen steht dem Frohlocken der Feinde, V. 5, entgegen. Durch ב wird das Object bezeichnet, in welchem der Affect der Freude ruht. Das Prät. גמל ist aus dem Glauben zu erklären, welcher das nicht Seyende als schon seyend sieht. Luther, dem die meisten Ausl. folgen, erklärt: „Daß er so wohl an mir thut," und diese Erkl. ist auch entschieden richtig, verwerflich die andere: daß er mir vergilt. Vergl. über גמל schenken, mit על beschenken, zu Ps. 7, 5.

Psalm 14.

Der Sänger beginnt mit einer Klage über die furchtbare Macht und Größe des in der Welt herrschenden Verderbens, V. 1—3. Aber die Gerechten, welche von der Sünde

schwer zu leiden haben, dürfen deßhalb nicht verzagen. So gewiß als ein Gott im Himmel, muß sie den ihrigen Verderben bringen. Von der Warte des Glaubens schaut der S. mit triumphirender Freude den Untergang des Frevels und den Sieg der Frömmigkeit, V. 4—6. Er schließt mit dem Wunsche, daß der Herr diese seine Zusage erfüllend Heil und Rettung seinem Volke senden und dadurch ihm Veranlassung zum freudigen Danke geben möge, V. 7.

In dem ersten Theile, der Klage, ist von dem Verderben der Welt an sich die Rede, ohne Beziehung auf die Leiden, welche daraus dem „gerechten Geschlechte" erwachsen. Daß aber dennoch die Klage auf diese in specieller Beziehung steht, daß der S. das Verderben der Welt mit Rücksicht auf die schwierige und auf das Sichtbare gesehen verzweifelte Stellung schildert, welche dadurch den Gerechten bereitet wird, zeigt der zweite Theil, welcher sich durchweg nicht mit dem Gerichte über die böse Welt an sich beschäftigt, in Weise der Propheten, sondern nur insofern, als es den Gerechten zum Heile dient, diese dadurch aus den Klauen der Bosheit errettet werden. Danach ist die Bestimmung des Ps. ganz ähnlich der von Ps. 12: er soll den Gerechten Trost verleihen in der Anfechtung, in welche sie durch den Blick auf das Verderben der Welt, die Macht der Bosheit gerathen, die ihnen sicheren Untergang zu drohen scheint. Ist auch die ganze Welt dem Verderben hingegeben und wider sie verschworen: sie dürfen getrost seyn, denn Gott überwindet die Welt. Daneben aber hat der Ps. die Bedeutung einer kräftigen Warnung für die Gottlosen. Daß diese nicht ausgeschlossen werden darf, zeigt schon die Überschrift des entsprechenden 53sten Psalmes.

Das Fehlen aller individuellen Beziehungen macht es gewiß, daß auch dieser Ps., wie die viel Verwandtes darbietenden unmittelbar vorhergehenden, von David von Anfang an zum allgemeinen Gebrauche gedichtet worden sey. Was diejenigen

betrifft, welche die Klage des S. hervorgerufen haben, und wider die der Herr angerufen wird, so ist die Beziehung des Ps. grade so weit, wie die Bezeichnung „Menschenkinder" V. 2. Ob die verderbten Menschenkinder äußerlich zum Volke Gottes gehörten oder nicht, macht keinen Unterschied. Die ersteren waren ja nicht eigentliche Mitglieder desselben. Im Pentateuch ist die stehende Formel in Bezug auf die Übelthäter: „diese Seele ist ausgerottet aus ihrem Volke," sie ist ipso facto daraus ausgeschieden, gehört nicht mehr zum Volke Gottes, auch wenn der theokratischen Obrigkeit Kraft und Wille fehlt, die Ausschließung auch äußerlich zu vollziehen, wie dieß durchgängig z. B. Deut. 13, 6 mit den Worten geboten wird: „austilgen sollst du das Böse aus deiner Mitte." Hieraus erhellt deutlich genug, wie der Gegensatz des עמי und עמו in V. 4. 7 gegen die Menschenkinder zu fassen ist. Der Gegensatz ist der des gerechten Geschlechtes gegen die verderbte Welt, wie er zu allen Zeiten bestanden hat, und bis ans Ende des gegenwärtigen Weltlaufes bestehen wird. De Wette u. A. wollen den Ps. ausschließlich auf das Verhältniß Israels zu heidnischen Unterdrückern beziehen. Daß der erste Theil diese Auffassung nicht begünstigt, muß De Wette selbst zugestehen. „V. 1—3 — bemerkt er — hat ganz das Ansehen einer allgemeinen sittlichen Schilderung." Von einer speciellen Beziehung auf die Heiden findet sich nicht die geringste Spur: nicht das heidnische, sondern das menschliche Verderben wird geschildert. Auf dieses führt auch die Beziehung, in der die Schilderung auf Gen. 6, 12 steht: „Und Gott sah die Erde, und siehe sie war verderbt, denn verderbt hatte alles Fleisch seinen Weg auf der Erde," vergl. V. 5: „und es sah der Herr, daß viel war die Bosheit der Menschen auf der Erde." Diese Grundstelle geht nicht auf die Heiden, sondern überhaupt auf die Menschen. Wie wenig die Propheten und die heiligen Sänger geneigt wa-

ren, das Verderben blos auf die Heiden einzuschränken und Israel von ihm zu eximiren, ließe sich leicht durch eine Unzahl von Stellen darthun: wir wollen hier aber nur eine anführen, in der, was hier von der ganzen Welt, ebenso nachdrücklich speciell von Israel ausgesagt wird, die Jerem. 5, 1: „gehet durch die Gassen Jerusalems und sehet und erkennet, und sehet auf ihren Straßen, ob ihr einen findet, ob da ist einer, der Recht thut und nach Redlichkeit trachtet, so will ich ihr verzeihen." Daß auch aus V. 4: „die mein Volk fressen wie Brot" dieser Auffassung kein Vortheil erwachse, muß De Wette ebenfalls anerkennen. „Die V. 4 genannten Unterdrücker — sagt er — können wohl in der Mitte der Israeliten gesucht werden." Daß sie dieß nicht bloß können, sondern daß die einheimischen Unterdrücker nicht ausgeschlossen werden dürfen, zeigt die sich ausschließlich auf die einheimischen Verhältnisse beziehende Stelle Micha 3, 2. 3: „Und die da essen das Fleisch meines Volkes" u. s. w., welche sichtbar von der unsrigen abhängig ist, und in der der Prophet über sie commentirt, das in ihr nur angedeutete Bild im Einzelnen ausmalt. Vergl. auch die ebenfalls auf einheimische Unterdrücker sich beziehende St. Prov. 30, 14: „ein Geschlecht, Schwerter seine Zähne und Messer seine Backenzähne, die Bedrängten von der Erde zu fressen und die Armen von den Menschen." De Wette zieht sich ganz auf V. 7 zurück: der dort ausgesprochene Wunsch der Rückkehr der Gefangenschaft deute auf ein politisches Verhältniß der Unterdrückung und am natürlichsten auf das der Exulanten zu den Chaldäern. Die Auslegung wird aber zeigen, daß der V. kein Wort von Rückkehr aus der Gefangenschaft enthält, daß er nur im Allgemeinen den Wunsch ausspricht, daß Gott sich über das Elend seines Volkes erbarmen möge, sey es nun durch einheimische oder sey es durch auswärtige Bosheit herbeigeführt.

Andere Ausl., wie Stier, sind durch den Gegensatz gegen

diese

diese Auffassung zu der Behauptung verleitet worden, daß der Ps. sich blos auf den einheimischen Gegensatz der Gerechten und der Bösen beziehe, daß in V. 1—3 das menschliche Verderben nur in Beziehung auf sein Hervortreten unter Israel geschildert werde, daß nur unter Israel die Übelthäter zu suchen seyen, welche nach V. 4 das Volk fressen wie Brot, nur den Bösen in Israel Verderben gedroht und den Gerechten Rettung von ihnen verheißen werde. Diese Auffassung ist ebenso willkührlich: der Gegensatz ist durchweg der der verderbten Welt und des gerechten Geschlechtes, und da dieser Gegensatz auch in demjenigen zur Erscheinung kam, was die „Auswahl" unter Israel von heidnischer Bosheit zu leiden hatte, so sieht man nicht ein, mit welchem Rechte dieß Verhältniß ausgeschlossen werden könne.

Das fatale: entweder — oder, ein einheimischer Gegensatz, oder ein Verhältniß zu heidnischen Unterdrückern, sollte man doch endlich aufgeben, nicht überall davon ausgehen, daß nothwendig das eine oder das andere stattfinden müsse. Die Männer Gottes, durch seinen Geist über den beschränkten nationalen Standpunkt erhoben, schauten die heidnische und die Israelitische Bosheit, ohne sich durch das verschiedene Gewand täuschen zu lassen, als ein Ganzes an. So durchgängig schon Moses, der seiner Verordnung: du sollst nicht zweierlei Gewicht in deinem Beutel haben, auch hier entsprach. Man vgl. z. B. Deut. C. 32.

Aus den gegebenen Bemerkungen erhellt, daß Paulus mit vollem Rechte in Röm. 3, 10—12 aus V. 1—3 unseres Ps. den Beweis für die Schriftmäßigkeit seines Satzes führt: „daß Juden und Heiden alle unter der Sünde sind." Mit Recht stellt er diese St. an die Spitze seiner Beweisführung: das ganze A. T bietet keine andere Stelle dar, in welcher die Allgemeinheit und Tiefe des menschlichen Verderbens mit so kräftigen Zügen geschildert würde.

Was man gegen die Davidische Abfassung vorgebracht hat, beruht einzig und allein auf falscher Auffassung von V. 7.

Unser Psalm kehrt mit gewissen Abweichungen noch einmal als Ps. 53 wieder. Diese Abweichungen tragen (etwa nur mit Ausnahme der Weglassung des „alle" in V. 4) sämmtlich denselben Charakter: überall wird in Ps. 53 das Seltene, Ausgesuchte, Starke und Erhabene dem Gewöhnlichen und Einfachen substituirt. Die Besprechung des Einzelnen wird dieß zeigen. Die einfache Überschrift des vierzehnten Ps.: „dem Vorsänger von David" wird in Ps. 53 durch einen doppelten Zusatz erweitert, und diese Zusätze tragen beide den angegebenen Charakter. Zuerst עַל־מָחֲלַת. Daß mit diesen Worten auf dem bisherigen Wege, von der Voraussetzung aus, daß sie ein Instrument oder eine Melodie bezeichnen, nichts anzufangen sey, möge die Bemerkung Ewalds, poet. Büch. Th. 1. S. 174 zeigen: „ein Wort, über dessen Bedeutung sich durchaus nichts sagen läßt." Wir nehmen an, daß die Worte eine räthselhafte Bezeichnung des Inhaltes und Gegenstandes enthalten und übersetzen: über Krankheit. Für diese Erkl. spricht 1. daß sie die allein sprachlich zulässige ist. Das Verbum hat im Hebr. keine andere Bed., als die schwach, krank seyn, und die ganz nahe verwandten Formen מַחֲלֶה und מַחֲלָה kommen in der Bedeutung Krankheit vor. Ehe gezeigt worden, daß das מחלת diese Bed. durchaus nicht haben kann, ist es völlig willkührlich, dasselbe aus dem Äthiopischen zu erläutern. 2. In der Überschrift von Ps. 88, 1, wo das על מחלת wiederkehrt, wird es mit לְעַנּוֹת verbunden, was nach dem Sprachgebrauche und nach dem עֲנִיתָ, affligis, in V. 8 und dem עֳנִי in V. 10 nur erklärlich werden kann: betreffend die Anfechtung, sich also mit dem: über Krankheit, vortrefflich verträgt. Die gewöhnliche Erkl.: zum singen, ist als willkührlich aufzugeben. 3. Die so erklärten Worte passen sehr gut zu dem Inhalte der mit ihnen bezeichneten Psalmen. Ps. 53 be-

schäftigt sich mit der geistlichen Krankheit der Menschensöhne, Ps. 88 ist das Gebet eines von schwerer leiblicher Krankheit Heimgesuchten. — Der zweite Zusatz in der Überschrift ist das משכיל, ein Lehrpsalm (vergl. zu Ps. 32). Diese Bezeichnung ist mit sinniger Beziehung auf V. 2 (in Ps. 53, V. 3) gewählt worden. Das Lied soll die Unvernünftigen, von denen dort die Rede, zur Vernunft bringen. In dem Ps. selbst ist eine durchgreifende Veränderung die, daß an die Stelle des Jehovah überall Elohim gesetzt wird. Der Grund derselben ist folgender. Es läßt sich nicht zweifeln, daß schon in Ps. 14 das siebenmalige Vorkommen des Gottesnamens (dreimal Elohim und viermal Jehovah) nicht zufällig ist, namentlich wenn die damit correspondirende Siebenzahl der Verse ins Auge gefaßt wird, die offenbar absichtlich auch Ps. 53 beibehalten hat, in dem die erweiterte Überschrift einen Vers für sich bildet, dagegen aber in V. 6 in einen V. zusammengefaßt wird, was in Ps. 14 zwei Verse bildete, und Analogien, wie die des Ps. 29, wo das קול יהוה siebenmal wiederkehrt. Während nun in Ps. 14 das Interesse überwog, die Gottesnamen nach Maaßgabe der Differenz ihrer Bedeutung zu setzen, waltet in Ps. 53 das andere Interesse vor, das Absichtliche der siebenfachen Wiederholung durch die Gleichheit des Namens hervortreten zu lassen, ein Zweck, der eben dadurch um so mehr erreicht wurde, daß das אלהים in einigen dieser Verbindungen — vergl. namentlich das: „Elohim rufen sie nicht an" — ziemlich fremdartig klingt. — In V. 1 substituirt der 53ste Ps. dem עלילה, Thun, das עול, Frevel. Das „Thun" wird gerechtfertigt durch den Gegensatz gegen das Sprechen im Herzen; von dieser wichtigen Beziehung abgesehen ist das עול als das stärkere zugleich das bezeichnendere, so daß also, wie es hier überhaupt der Fall ist, jede der beiden Lesarten ihren eigenthümlichen Vorzug hat. In V. 3 wird zuerst dem einfachen und zugleich deutlichen הכל das כלו

substituirt, bei dem es nicht gleich deutlich ist, wie das Suff. zu beziehen ist. Dann wird statt des gewöhnlichen סר, das sehr seltene, außerdem in Kal nur zweimal vorkommende נס substituirt, wobei offenbar absichtlich ein der Schreibung und Aussprache nach möglichst nahe verwandtes Wort gewählt wird, wie auch Jeremias es liebt, ähnlich lautende oder ähnlich geschriebene Wörter denen seines Originals zu substituiren, vergl. Küper Jerem. libr. sacr. interpres p. XIV. In V. 5 wird zu dem: „dort überfällt sie Schrecken" noch das die Scene ausmalende und verstärkende: „wo kein Schrecken" hinzugefügt, und an die Stelle des schlichten: „denn Gott ist unter dem gerechten Geschlechte" tritt das weit nachdrücklichere hochpoetische „denn Gott zerstreut die Gebeine des sich Lagernden wider dich," eig. deines Belagerers. Ebenso hat statt des: „machet nur des Elenden Rath zu Schanden, denn Gott ist seine Zuflucht," in V. 6, das sich so zu sagen in der Defensive hält, der 53ste Ps. das durchaus offensive und, wie schon die Anrede zeigt, weit lebhaftere: du machst zu Schanden, denn Gott verwirft sie. Endlich in V. 7 wird dem Singular ישועת der seltenere und nachdrücklichere Plural substituirt.

Aus der gegebenen Darstellung erhellt, daß an eine Entstehung der Abweichungen auf die von Ewald, in den Bem. über Ps. 14 und 53, in Stud. u. Crit. 29. Hft. 4, u. A. angenommene Weise, daraus, daß ein Leser sich den Text einer unleserlich gewordenen Handschrift so gut es ging zurechtmachte, nicht gedacht werden kann. Ebenso erhellt auch daraus, daß die Abweichungen nicht aus dem traditionellen Gebrauch entstanden seyn können. Sie gehören alle einem Urheber an, der sie mit Bedacht und Consequenz vornahm. Daß dieß David gewesen, scheint die Überschrift des 53sten Ps. zu bezeugen, welche den Ps. auch in der dortigen Gestalt David beilegt, und dagegen wird man keinen irgend probehaltigen Grund beibringen können.

Wenn die Sammler beiden Gestaltungen, der ursprünglichen und der veränderten, die Aufnahme gewährten, so handelten sie gewiß im Sinne des Urhebers der Veränderungen selbst, der nicht daran dachte, durch seine Gestaltung die andere zu beseitigen, sondern nur neben ihr einen Platz für dieselbe in Anspruch nahm. Jede der beiden Gestaltungen hat ihre eigenthümlichen Schönheiten und Vorzüge und mit vollem Rechte bemerkt Venema: variatio nulla contigit, quae sensum non fundat in utroque Ps. egregium et scopo congruum.

V. 1. Es spricht der Thor in seinem Herzen, nicht ist Gott, nicht etwa, nur der Thor spricht in seinem Herzen, wer in seinem Herzen spricht u. s. w. ist ein Thor, sondern s. v. a. die ganze Welt ist voll von Thoren, welche sprechen, oder die Thoren, deren die ganze Welt voll ist, sprechen. Der S. bezeichnet die herrschende Thorheit zuerst nach ihrer innersten Wurzel im Gemüthe (Muis: orditur a fonte omnium scelerum impietate), und geht dann zur Beschreibung ihrer Äußerungen in der That über. Das נבל steht hier in seiner ursprünglichen Bed., die es, wenn man näher zusieht, nie aufgibt. Denn auch wo es von Verbrechen gebraucht wird, werden diese doch immer von der Seite der Thorheit aufgefaßt. David bezeichnet diejenigen, welche mit Verläugnung aller Gottesfurcht sich der Ungerechtigkeit hingeben, als verfinsterte Thoren im stillschweigenden Gegensatze gegen das Urtheil der Welt und ihr eignes, welches sie als große Geister und Leute von ausgezeichneter Klugheit preist. Daß das נבל hier in seiner ursprünglichen Bed. steht, geht auch aus dem darauf in Beziehung stehenden: „wissen denn nicht" in V. 4 hervor. Ihr ganzes Handeln ist Thorheit, weil es auf der Voraussetzung beruht, daß Gott nicht sey, nicht sehe und vergelte. Ebenso erhellt es aus dem entgegengesetzten משכיל in V. 2 und aus der Bezeichnung des Ps. als משכיל in der Überschrift von Ps. 53.

Die Thoren sollen durch dieß Lied weise gemacht werden. Es ist also gleich unrichtig, wenn De Wette das נבל durch der Gottlose, und wenn Sachs, noch dazu sehr geschmacklos, es durch: der Schurk', wiedergibt. Der Fromme und Gerechte ist der Schrift zugleich der Weise, weil seine Gemüthsstellung und sein Betragen auf der richtigen Einsicht in das Wesen der Dinge beruht und sie zur Folge hat. Deßhalb aber sind Frömmigkeit und Weisheit der Schrift nicht Wechselbegriffe, sondern das Gebiet beider und der ihnen entgegenstehenden Qualitäten bleibt immer strenge geschieden. — Es ist hier nicht die Rede von dem Atheismus des Verstandes, sondern von dem Atheismus des Herzens (er spricht in seinem Herzen), dessen Gebiet unendlich größer ist, wie das des ersteren, dem die Welt fast völlig hingegeben ist, obgleich die Zahl der theoretischen Gotteslängner in ihr eine geringe, und mit dem auch der Gerechte beständig noch zu kämpfen hat. Luther: „Also redet hier der Prophet im Geiste, siehet keine äußerliche Person an, gehet auf den Grund der Nieren und Herzen und spricht: der Thor spricht, es ist kein Gott, nicht mit dem Munde, Geberden, Gepränge, und sonst äußerlich, als durch welche Stücke er sich (oft) vor den wahren Liebhabern Gottes rühmt, daß er Gott kenne, sondern im Herzen, das ist in seinen innerlichen Begierden. Diese sind bei dem Gottlosen verblendet, und darauf folgt alsbald die Blindheit des Verstandes, daß er weder von Gott recht denken, noch reden, noch sein Thun danach einrichten kann. Demnach haben allein diejenigen Gott, welche an Gott nicht mit heuchlerischem Glauben glauben. Die übrigen alle sind Thoren, und sprechen in ihrem Herzen: es ist kein Gott." Sie sind verderbt, abscheulich in ihrem Handeln, da ist nicht der Gutes thut. Das Verhältniß dieses zweiten Theiles zum ersten hat Luther schon ganz richtig erkannt, nach dem hier „das andere Übel" beschrieben wird, „das

ein reißender Strom ist, so aus dieser Quelle des Unglaubens mit Gewalt hervorbricht.“ Der Atheismus des Herzens hat die Schlechtigkeit des Wandels zum unzertrennlichen Begleiter. Es fragt sich, wie das עלילה und das entsprechende עול in Ps. 53 zu fassen ist, ob mit den meisten Ausl. als ein von השחיתו und התעיבו regierter Accus., sie machen verderbt, abscheulich die Handlung, oder als ein lose angehängter Accus., welcher die Sphäre des השחיתו und des התעיבו näher begränzt, der Handlung, dem Frevel nach, vergl. über solche Accus. Ew. kl. Gr. §. 512, wie schon Luther hier: mit ihrem Wesen, in Ps. 53: in ihrem bösen Wesen. Für die letztere Auffassung spricht vor allem, daß nach ihr der von dem Sänger offenbar beabsichtigte Gegensatz der Handlungen gegen das Herz, welchen hervorzuheben das עלילה gesetzt ist, schärfer hervortritt. Dann sollte man nach der andern Auffassung statt des Sing. ohne Suff. den Plur. mit dem Suff. erwarten, vergl. das השחיתו עלילותם in Zeph. 3, 7. Dazu kommt, daß das השחית nur ausnahmsweise einen Accus. bei sich hat, in der Regel absolut steht in der Bed. verderbt handeln, vergl. über dieses und ähnliche Verba in Hiph. Ew. S. 189, das התעיב aber an den beiden einzigen St., wo es außerdem vorkommt, 1. Kön. 21, 26. Ez. 16, 52, die Bed. abscheulich handeln, nicht abscheulich machen, hat. Auch will das עול, Frevel, zu dem השחית und התעיב in der Bed. verderben, abscheulich machen, nicht recht passen. Daß das השחיתו auf Gen. 6, 12 anspiele, wo mit demselben Verbo die Verderbtheit der Menschen vor der Fluth bezeichnet wird, daran kann um so weniger gezweifelt werden, da in V. 2 eine noch deutlichere Anspielung auf diese Stelle vorliegt. Luther: „er beschreibt, daß das Geschlecht der Gottlosen damals eben wie zu jener Zeit verdorben gewesen.“ Die Präter. sind in diesem V. und in den folgenden ebenso zu fassen, wie in Ps. 11, 4. 10, 3 und durch das Präsens wiederzugeben.

Der Sinn und Zusammenhang des Ps. wird ganz zerstört, wenn man mit Ewald und Hitzig übers.: er sprach u. s. w.

V. 2. Der Herr blickt vom Himmel herab auf die Menschenkinder, daß er sehe, ob da sey einer, der klüglich handelt, der Gott suchet. Daß David den Herrn vom Himmel herabschauen läßt und keinen Gottesfürchtigen auf Erden finden, geschieht aus einer doppelten Ursache. Zuerst wird dadurch die Größe und Allgemeinheit des herrschenden Verderbens recht hervorgehoben. Nicht bloß ein kurzsichtiges Menschenauge, selbst Gottes allsehendes, alldurchdringendes Auge vermag auf Erden keine Frömmigkeit aufzufinden. Michaelis: ex infallibili dei judicio et scrutinio. Diese Beziehung ist die vorwiegende. Zugleich aber wird dadurch im Gegensatze gegen den Wahn der Gottvergessenen, welche Gott in den Himmel einschließen und sich ihn um die irdischen Dinge gar nicht kümmern lassen, darauf hingedeutet, daß seine allwaltende Vorsehung stets thätig sey, daß er stets von seiner hohen Warte, dem Himmel, auf die Handlungen der Menschen schaue, um zu seiner Zeit seine Strafen über die Gottlosen herabzuschleudern, eine Wahrheit voll Trostes für die Gottesfürchtigen, voll Schreckens für die Gottlosen. Nach der letzteren Beziehung bildet das: der Herr blickt vom Himmel herab, den Gegensatz gegen das: es ist nicht Gott, der Thoren, und bereitet vor auf die in V. 4—6 geschilderte Catastrophe. Beide Beziehungen werden schon von Luther hervorgehoben: „Es ist das wider die Narrheit des Thoren geredet, der da spricht, es sey kein Gott. Als wollte er sagen: es ist nicht allein ein Gott, sondern auch ein Gott, der siehet, ja der alles siehet, d. i. er durchdringt alles mit seinem Sehen, es ist ihm nichts zu weit entfernt, oder zu tief verborgen, das er nicht erreichen sollte. Hiernächst, damit nicht jemand meine, diese Thoren und die ihre Wege verderben, wären nur ein Winkel voller Leute, unter denen allein keiner zu

finden wäre, der Gutes thäte, so dehnt er seine Meinung weit und überhaupt aus auf alle wenn er spricht: der Herr sah vom Himmel, von da herab er alle Leute auf Erden siehet und ihm keiner verborgen ist. Also hat er 1. Mos. 6, 12 gesehen, daß die ganze Erde verderbt sey." Außer dieser St. kommen noch als Typus für die vorliegende Darstellung zwei andere in Betracht, die Gen. 11, 5: „und der Herr stieg herab vom Himmel zu sehen die Stadt und den Thurm, welche die Menschenkinder bauten," aus welcher das „die Menschenkinder" entnommen zu seyn scheint, und Gen. 18, 21. Sehr passend tritt Elohim, dessen Daseyn die Gottlosen läugnen, Jehovah entgegen, der vom Himmel herabblickt. Sie läugnen sogar das Daseyn einer Gottheit; aber es ist und lebet und siehet der lebendige, im höchsten Sinne persönliche Gott. Das משכיל, einer der klüglich handelt, bildet den Gegensatz gegen das: sie handeln verderbt, abscheulich, ebenso wie das: der Gott suchet, den Gegensatz gegen den Thoren, welcher spricht: es ist nicht Gott, so daß also die Ordnung des ersten V. hier umgekehrt wird. Das השכיל heißt nicht klug seyn, noch viel weniger fromm seyn, sondern es steht immer von dem Betragen, klug, vernünftig handeln. Der Böse, indem er statt dem Gesetze Gottes seinen verderbten Neigungen und Leidenschaften folgt, tritt in seinen Handlungen die Vernunft mit Füßen, thut in verkehrtem Sinne, was nicht taugt, und was ihn dem Verderben überliefert. Daß das sehr gewöhnliche דרש אלהים nur heißen kann: Gott suchen, erhellt aus dem Gegensatze des Findens in Deut. 4, 23: „du wirst finden den Herrn, wenn du ihn suchen wirst von ganzem Herzen und von ganzer Seele," vergl. Jerem. 29, 13. 2. Chron. 15, 2. Gott suchen bezeichnet das Verlangen des Herzens nach ihm, die auf ihn gerichtete Sehnsucht. Die Bösen suchen Gott nicht, sie fliehen und meiden ihn als ihren ärgsten Feind, aber wer ihn nicht sucht,

den sucht er heim mit seiner Strafe. Das אלהים hat hier schon ganz die Natur des Nom. propr. angenommen. Daher das את, obgleich der Art. fehlt. Das את steht nie anders als vor bestimmten Nominibus. Die Beispiele des Gegentheils, die Ewald noch stehen läßt, fallen bei näherer Betrachtung.

V. 3. Alle sind abgewichen, allesammt sind sie verdorben, da ist nicht, der Gutes thue, auch nicht einer. Es fragt sich, wie diese Behauptung eines über die ganze Menschheit verbreiteten Verderbens mit V. 5 zu vereinigen sey, wo von einem gerechten Geschlechte die Rede ist. Dieß ist nur durch die Annahme möglich, daß dem Verf. bei dem Anblicke des ungeheuren über die Menschheit verbreiteten Verderbens der Gedanke an die wenigen Gerechten ganz zurücktrat, so daß also seine Worte, wie er es selbst im Folgenden thut, einigermaßen zu begrenzen sind. Vergl. was wir schon über die ganz ähnliche Darstellung in Ps. 12 bemerkten. Andere, wie Calvin, verstehen unter den Menschenkindern, V. 2, die ganze Menschheit in ihrem natürlichen Zustande im Gegensatze gegen die Kinder Gottes, die durch den Geist von dem allgemeinen Verderben befreit worden sind. Allein es ist durchaus unwahrscheinlich, daß das „Menschenkinder" ohne durch den Gegensatz erläutert zu werden, in dieser Bed. stehe. Der Sache nach ist diese Ansicht freilich die richtige; denn die wenigen Gerechten, welche der Sänger von der verderbten Masse ausnimmt, sind es ja durch Gottes Gnade. Dieser können übrigens verhältnißmäßig nur wenige seyn, sonst könnte der Sänger nicht so sehr alles aufbieten, um das Verderben als allgemein zu bezeichnen. Luther: „Siehe mit wie vielen und überflüssigen Worten hebt er an, damit er alle Menschen darunter begreife und Niemanden ausnehme. Zuerst spricht er alle, darnach zugleich, zum dritten, da ist auch nicht ein einziger."

Nachdrücklich steht das הכל, die Allheit; die ganze Menschheit ist gleichsam eine verderbte Masse. Das Abweichen erhält seine nähere Bestimmung durch den Gegensatz gegen das: den Herrn suchen, so wie das verderbt seyn, und das nicht Gutes thun den Gegensatz bildet gegen das משכיל. In der Schilderung des Thoren werden stets die Gottlosigkeit und das unsittliche Betragen mit einander verbunden, und zwar so, daß das folgende Paar immer mit demjenigen Gliede beginnt, mit dem das vorhergehende geschlossen. Das משכיל nimmt das: sie handeln verderbt u. s. w. wieder auf, das: alles ist abgewichen, das: der Gott sucht, das: die Übelthäter, die mein Volk verzehren, das: sie sind verderbt, da ist nicht der Gutes thut. Das letzte Glied der Schilderung: die den Herrn nicht anrufen correspondirt dem ersten: er spricht in seinem Herzen: es ist kein Gott. Die ganze Verkettung wird zerrissen, wenn man bei dem: alles ist abgewichen, statt von Gott, ergänzt: von dem richtigen Wege. Das אלח ursprünglich sauer werden, verderben, hier wie Hiob 15, 16 im sittlichen Sinne. Zu Ende unseres V. schalten einige crit. Hülfsmittel, namentlich Cod. Vat. der LXX und Vulg. einen längeren Zusatz ein, der seine Entstehung offenbar der St. Röm. 3, 13—18 verdankt. Dort werden an das Citat aus unserem Ps. ohne weiteres andere Aussprüche des A. T. angefügt, welche denselben Gegenstand betreffen. Indem man nun übersah, daß der Apostel nicht speciell unsern Ps. citirt, sondern ganz im Allgemeinen Schriftstellen angekündigt hatte, glaubte man wegen seiner Auctorität in unserem Ps. eine Auslassung annehmen zu müssen.

V. 4. Wissen denn nicht alle Übelthäter, die mein Volk fressen wie Brot, den Herrn nicht anrufen. Der S. beginnt den zweiten Theil mit dem Ausdrucke der Verwunderung über die große Verblendung der Thoren, die nicht sehen, was doch vor Augen liegt und was in V. 5 und 6 in

lebhafter Schilderung vorgeführt wird. Die Bezeichnung der Thoren als Übelthäter, die das Volk Gottes verzehren und den Herrn nicht anrufen, resümirt den Inhalt von V. 1—3, substituirt aber bei dem ersten Momente der Schlechtigkeit der Handlungen überhaupt das schändliche Betragen gegen das Volk Gottes, als die Art in der Gattung, die nach dem schon in der Einl. entwickelten Zwecke des Ps. besonders in Betracht kam. Das „alle" scheint nur dem Zwecke der Anknüpfung an das Vorhergehende zu dienen, und wird, weil es davon abgesehen ziemlich müßig steht, in Ps. 53 weggelassen: wissen denn nicht alle jene Übelthäter, jene ganze Rotte der Bösewichter. Man darf nicht mit Claus u. A. das ידע gradezu in der Bed. nehmen: die rechte Erkenntniß haben, klug und weise werden. Das Object wird vielmehr in der affectvollen Rede ausgelassen und ist aus dem Zusammenhange zu ergänzen. Dieß ist überall und ohne Ausnahme da der Fall, wo das ידע absolut zu stehen scheint. Die Ergänzung ist nun hier aus demjenigen zu entnehmen, was schon in V. 2 angedeutet war, wonach der Herr vom Himmel auf alle Menschenkinder blickt, und was in V. 5 ausdrücklich gesagt wird, mit dem man den unsrigen durch einen Doppelpunkt verbinden kann. Ganz richtig schon Luther: „wollen sie denn nicht einmal erkennen, daß sie solche Leute sind, die sich selbst Schmerzen machen?" Die verwundernde Frage drückt das Übermaaß der Thorheit aus. Die gangbare Erklärung ist die: werden nicht büßen alle Übelthäter? Diese Erklärung bedarf auf jeden Fall einer Modification. Das ידע heißt nie gradezu Strafe leiden, sondern nur: durch die Erfahrung gewitzigt werden. Allein in dieser Bed. steht es wohl nie so absolut wie es hier stehen würde. Sie angenommen, müßte man statt des Prät. das Fut. erwarten, was auch Mehrere nach dem Vorgange der LXX und Vulg. dem Präter. substituiren wollen. Und endlich, die zuerst

gegebene Erkl. wird außer Zweifel gesetzt durch die deutliche Beziehung des: sie wissen nicht, auf das: der Thor, in V. 1. — Welche mein Volk verzehren wie Brot. Unter עמי versteht der Verf. die Gemeinde Gottes, die ihm insofern angehört, als er ihr. Mit Claus und Anderen anzunehmen, daß Jehovah rede, ist kein Grund vorhanden; dagegen spricht vielmehr, daß vom Herrn im letzten Gliede in der dritten Person geredet wird, der überhaupt im ganzen Ps. nicht redend auftritt. In der Parallelst. Micha 3, 3: „und die da essen das Fleisch meines Volkes" redet ebenfalls nicht Jehovah, sondern der Prophet, und das עמי steht ebenso von dem Volke des Propheten zweimal in Jes. 3, 12. Dadurch, daß der Sänger das Volk sein Volk nennt, zeigt er, wie sehr ihm das schändliche Betragen der Bösen gegen dasselbe zu Herzen geht. In Bezug auf das Essen des Volkes bemerkt Augustinus: „Diejenigen fressen das Volk, die nur ihren Nutzen von demselben ziehen, und ihr Amt nicht auf die Ehre Gottes und auf das Heil derjenigen richten, denen sie vorstehen." Das: wie Brot, zeigt die fühllose Gleichgültigkeit der Essenden: wer Brot ißt, denkt nicht daran, Unrecht zu thun. Man darf nicht etwa erkl.: wie sie Brot essen — wobei man entweder, was gar nicht angeht, כאשר ergänzt, oder annimmt, daß der Vergleichungssatz lose hingestellt sey —; dagegen entscheidet das sich nicht an das אכלי, sondern an das אכלו anschließende קראו, welches erfordert, daß man vor dem אכלי das אשר hinzudenkt. Man muß vielmehr erklären: welche mein Volk essend, Brot essen, so daß das Volk selbst als Brot, geistiges nämlich, das was auf geistigem Gebiete dem Brote gleich steht, bezeichnet wird. Die Erkl. von Luther, Claus u. A.: mein Volk essend, essen sie Speise, sie nähren sich davon, gibt einen matten Sinn. Das bloße אכלו עמי wäre dann nachdrücklicher. Schon Calvin bemerkt, daß der Inhalt des Verses auf entartete Mitglieder

der Gemeinde Gottes noch besser passe, wie auf heidnische Feinde. Grade darin lag das Abscheuliche, daß die Hirten der eignen Heerde nicht schonten und daß Unterthanen Jehovahs sich um ihren König nicht kümmerten. Die Nichtanrufung des Herrn ist Umschreibung der Gottlosigkeit. Denn ohne Anrufung Gottes ist keine Gottesfurcht denkbar. Die Gottlosigkeit verbindet der Sänger hier mit der Ungerechtigkeit gegen Menschen als ihrer unzertrennlichen Begleiterin, wie ja aus ihr die letztere mit Nothwendigkeit hervorgeht. Wir haben schon früher darauf hingewiesen, daß das: sie rufen den Herrn nicht an, den früheren Bezeichnungen der Gottlosigkeit durch: sprechen in seinem Herzen, es ist kein Gott, Gott nicht suchen, von ihm abweichen, entspricht.

V. 5. Dort überfällt sie Schrecken; denn Gott ist unter dem gerechten Geschlechte. Statt dort Mehrere: dann, zu der Zeit, wenn die Strafe sie treffen wird. Die Part. שָׁם bezeichnet aber im Hebr. immer den Ort, nie wie im Arab. die Zeit. Andere behalten die gewöhnliche Bed. von שָׁם bei, und erklären: dort, an eben dem Orte, wo sie ihre Verbrechen begangen haben, wird die Strafe sie ereilen. Am besten nimmt man mit Calvin an, daß der Sänger dadurch nur die Gewißheit der Strafe bezeichnen wolle, indem er gleichsam mit dem Finger darauf hinweise. Das שָׁם ist ebenso wie das Prät. פָּחֲדוּ ein Zeugniß für die Energie des Glaubens des Sängers, welcher ihm das Gericht über die Frevler so lebhaft vor Augen stellt, als sey es in der Wirklichkeit schon vorhanden. Dieselbe Energie spricht sich auch schon in dem verwunderten: erkennen sie denn nicht, des vor. Verses aus. — Denn Gott ist in dem gerechten Geschlechte, er befindet sich mitten unter ihnen als Helfer und Retter. Fälschlich Luther: aber Gott ist unter den gerechten Geschlechte. Daß Gott unter dem gerechten Geschlechte, ist der Grund des Verderbens, wel-

ches er über die Dränger desselben verhängt. Man darf daher auch nicht mit Claus ergänzen: aber nicht bei und unter ihnen, den Gottlosen. Nach den Worten פחדו פחד wird in Ps. 53 hinzugefügt לא היה פחד, wo keine Furcht war, d. h. mitten im Glücke, ohne daß sie menschlicherweise irgend etwas dergleichen erwarten konnten, plötzlich. Ven.: ubi secure genio indulgebant, ibi subito pavere coeperunt, adeoque inopinato sunt destructi. Ganz falsch und im Contexte unpassend Andere: sie gerathen in eine blinde, ungegründete Furcht. Es ist hier nicht die Rede von Gewissensangst, sondern von wirkl. göttlichen Strafen. Man darf daher nicht Stellen vergleichen wie Levit. 26, 17. 36. Prov. 28, 1, wo Gott den Übertretern seines Gesetzes droht, daß sie fliehen würden, ohne daß jemand sie verfolge, daß sie erschrecken würden vor dem Rauschen des fallenden Blattes, sondern Stellen wie Hiob 15, 21: Stimme der Schrecken, פחדים in seinen Ohren, im Frieden kommt über ihn der Verwüster, 1. Thess. 5, 3: „wenn sie sagen werden, es ist Friede, es hat keine Gefahr, so wird sie das Verderben schnell überfallen." Das Plötzliche und Unvermuthete des Unterganges der Gottlosen, der sie ereilt, während sie sich im größten Glücke befinden, wird in den Psalmen durchgängig hervorgehoben. Ferner folgt in Ps. 53: כִּי־אֱלֹהִים פִּזַּר עַצְמוֹת חֹנֶךָ: denn Gott zerstreuet die Gebeine derer, welche sich wider dich lagern, welche dem letzten Gliede unsers V. substituirt sind. חֹנֶךָ, Pausalf. für חֹנְךָ, des dich Belagernden ist Partic. von חנה, das Lager aufschlagen. Dieß wird sonst gewöhnlich mit על construirt. Die hier stattfindende Constr. erklärt sich daraus, daß חנה, der sich Lagernde steht für: der Belagerer; vgl. das קמי עלי f. קמים in Ps. 18, 40. Die Ängstigung der Frommen durch die Gottlosen erscheint hier unter dem Bilde einer Belagerung, welche Gott dadurch aufhebt, daß er die belagernden Feinde aufreibt, so daß ihre Gebeine, früher der

Sitz ihrer Stärke, das Feld bedecken. Aus diesem Zusatze erhellt übrigens unwidersprechlich die Richtigkeit der von uns gegebenen Erklärung der vorhergehenden Worte. Denn wie könnte derselbe wohl, wie doch das כי erfordert, eine Begründung derselben enthalten, falls in ihnen von ungegründeter Furcht die Rede wäre? Mitten in der Sicherheit ereilt sie Verderben — denn, o gerechtes Geschlecht, Gott vernichtet deine Feinde. Hienach treffen die Änderungen im 53sten Ps. nicht das Wesentliche des Sinnes. Der Zusatz: wo keine Furcht war, dient nur zur Ausmalung, und ist der Sache nach schon in dem Vorhergehenden enthalten, wo ja der Zustand der Gottlosen als ein solcher vollkommner Sicherheit und ungestörten Glückes geschildert wird, so daß sie schon gar nicht mehr daran denken, daß ein Gott seyn könne. Und in dem zweiten Gliede ist in beiden Psalmen derselbe Grundgedanke, daß Gott zum Besten der Seinen gegen die Bösen einschreitet, nur wird in Ps. 53 die in ihrem Interesse bewirkte Vernichtung mit kräftigem Zuge malerisch geschildert. Zu dem: er zerstreut die Gebeine, ist als Verbalparallele zu vergl. Ps. 141, 7.

V. 6. Machet nur den Rath des Elenden zu Schanden, denn der Herr ist seine Zuflucht. Die Anrede ist an die Feinde gerichtet. Diese ermahnt der Sänger, nicht voreilig zu triumphiren, wenn es ihnen gelungen, die Plane der gedrückten Knechte Gottes zu ihrer Errettung zu vereiteln. Denn diese Freude werde bald zunichte werden, da jene einen mächtigern Helfer haben als sich selbst. Das בוש in Hiph. beschämen, zu Schanden machen. Mehrere übersetzen: verspottet nur; allein diese Bed. ist ohne Grund. Daß das כי nicht mit Mehreren nach Luthers Vorgange durch aber erklärt werden darf, versteht sich von selbst, und somit steht es auch fest, daß man nicht erklären darf: ihr schändet, sondern erkl. muß: schändet nur, ich will euch nicht daran hindern. Das כי gibt den

Grund

Grund an, weßhalb die Feinde immerhin die Rathschlüsse des Elenden zu Schanden machen mögen. In Ps. 53 entspricht diesen Worten das חֲבִישׁוֹתָה כִּי אֱלֹהִים מָאָסָם, du beschämst, nämlich deine Feinde, den, der sich lagert wider dich — die Setzung des Objectes ist unnöthig, weil es aus dem Vorhergehenden hinreichend klar ist — denn der Herr hat sie verworfen. Angeredet wird der Gerechte oder das gerechte Geschlecht, an das auch in dem חָנֵךְ die Anrede gerichtet worden. Dem Sinne nach sind diese Worte den unsrigen fast gleichbedeutend. Beide Stellen enthalten die feste Hoffnung der Errettung gegründet darauf, daß der Herr nicht anders könne als der Gerechtigkeit den Sieg über den Frevel verleihen.

V. 7. Der Sänger schließt mit dem Ausdrucke der Sehnsucht nach dem im vorigen verheißenen Heile Gottes in Vernichtung der Dränger seiner Gemeinde. Ach daß doch käme aus Zion das Heil Israels und der Herr zurückkehrte zu dem Gefängniß seines Volkes. Dann jubele Jakob, freue sich Israel. Das erste Glied wörtlich: wer wird geben von Zion die Rettung Israels? Das מִי יִתֵּן, wer wird geben, wird bekanntlich zur Bezeichnung des Optativs gebraucht, s. v. a.: möchte doch kommen. Von Zion, weil dort der Herr als König seines Volkes in seinem Heiligthume thronte. Ganz falsch will De Wette, man solle sich den Sänger ferne vom Vaterlande nach ihm hinschauend denken. Die Erwartung der Hülfe von Zion findet sich durchgängig in den erweislich Davidischen oder doch entschieden vorexilischen Psalmen, vergl. z. B. Ps. 3, 5: der Herr erhört mich von seinem heil. Berge, Ps. 28, 2. 20, 3. 128, 5. 134, 3. Indem die heiligen Sänger diese Erwartung aussprechen, erinnern sie Gott daran, daß es seine Schuldigkeit sey, zu helfen, da er als das Oberhaupt des Gottesreiches dasselbe nicht den Verwüstungen der Frevler preisgeben kann. Gehörte der Psalm

den Zeiten des Exils an, so könnte der Sänger nicht aus Zion Heil erwarten. Denn das Reich Gottes hatte dort ja nach Zerstörung des Tempels nicht mehr seinen Mittelpunkt, was Ezechiel C. 11, 22 dadurch bezeichnet, daß er die Schechinah, das Symbol der Einwohnung Gottes, sich feierlich aus dem Tempel erheben läßt. Wenn Daniel auch nach Zerstörung des Tempels sein Angesicht beim Beten nach Jerusalem wendet, so geschieht dieß nur mit Beziehung auf dasjenige, was einst dort gewesen war und einst dort seyn sollte. Er erwartet nicht Hülfe aus Zion, sondern er richtet nur deßhalb sein Angesicht dahin, weil ihm die Stätte heilig ist, wo der Tempel gestanden, und wo wieder ein Tempel stehen sollte. Die einzige Stelle, welche De Wette zum Beweise geltend macht, daß man auch im Exile noch Hülfe aus Zion erwartet habe, Ps. 121, 1, gehört nur nach der willkührlichen Voraussetzung dahin, daß dieser Psalm den Zeiten des Exils angehöre, deren Nichtigkeit eben schon durch jenen Anfang: ich hebe mein Auge zu den Bergen, woher mir Hülfe kommt, erwiesen wird. So erweisen auch hier schon unsere Worte, daß der Ps. nicht nach der Hypothese der Neueren im Exil abgefaßt seyn kann, und lassen jede Auffassung der folgenden Worte, die auf dieser Grundlage beruht, als unzulässig erscheinen. — Das: in dem Zurückkehren des Herrn zu dem Gefängniß seines Volkes, gibt die Art und Weise des Kommens von Israels Heil aus Zion näher an. Es kommt dadurch, daß der Herr, der auf Zion thront, sich des Elendes seines Volkes erbarmt, und zu ihm in den Erweisungen seiner Gnade zurückkehrt. Die neueren Ausl. erklären meist: wenn der Herr zurückführt die Gefangenen seines Volkes. Sie entnehmen dann daraus einen Beweis, daß der Ps. nicht David. Ursprungs, sondern erst im Exil abgefaßt seyn könne. Andere, welche den David. Ursprung des Ps. festhalten, sind dadurch verleitet worden, unseren Vers für einen späteren

Zusatz zu erklären, wie auch der Verf. selbst früher, Beitr. 1. S. 142, eine Annahme, welche um so mißlicher ist, da dieser V. sich auch in Ps. 53 findet, und da dadurch die Siebenzahl der Gottesnamen zerstört wird. Allein die ganze Erklärung ist erweislich falsch, denn 1. das שוב hat nie die Bed. zurückführen, steht überhaupt nie transitiv, sondern heißt immer zurückkehren, vergl. Beitr. Th. 2. S. 104. 2. Es wird ganz ohne Beweis behauptet, daß das שבות die Gefangenen bedeute, da es vielmehr überall, wo es außer dieser Redensart vorkommt, die Gefangenschaft, den status captivitatis, bezeichnet. 3. Die ganze Redensart kommt erweislich an mehreren Stellen im Allgem. von Begnadigung vor — Gefangenschaft, Bild des Elends, wie so oft der Kerker, Ps. 142, 8, die Bande, die Stricke, vergl. z. B. Jes. 42, 7. 49, 9 u. s. w. So z. B. Hiob 42, 10: Gott wendete sich zum Gefängniß Hiobs, da doch Hiob nie gefangen war. Dann Jerem. 30, 18: ich wende mich zu dem Gefängniß der Zelte Jakobs, für: zu dem traurigen Zustande derselben, da ja die Zelte nicht als gefangen gedacht werden können. Ez. 16, 53: ich will zurückkehren zu ihrer Gefangenschaft, der Gefangenschaft Sodoms und ihrer Töchter, s. v. a. ich will mich ihres Elendes erbarmen, da ja Sodom und die übrigen Städte der Jordansau nicht gefangen weggeführt, sondern gänzlich vernichtet wurden. Vergl. die ausführl. Erörterungen Beitr. Th. 2. S. 104 ff. Dagegen findet sich keine einzige Stelle, wo die Redensart in Bezug auf die Exulanten erweislich gebraucht würde. 4. Die Grundlage aller Stellen, wo die Redensart vorkommt, bildet Deut. 30, 3: „und der Herr dein Gott kehrt zurück zu deinem Gefängniß.“ Daß dort aber das שוב in seiner gewöhnl. Bed. zurückkehren steht und das Ziel der Rückkehr im Accus. bei sich hat, liegt am Tage. Blos in V. 1—6 kommt das שוב sechsmal vor, darunter fünfmal allgemein zugestanden in der Bed. zurückkehren,

wie sollte es nun dort allein zurückführen heißen? Nun nehme man noch hinzu die speciellen Gründe, die grade an unserer Stelle gegen die Beziehung auf die Zurückführung aus der Gefangenschaft sprechen, das Verlangen der Hülfe aus Zion, und der ganze übrige Inhalt des Psalmes, welcher auf die Verhältnisse zur Zeit des Exils auch nicht die leiseste Anspielung enthält, vielmehr sich nur mit einem allgemeinen, durch alle Zeiten fortgehenden Verhältniß beschäftigt, endlich die Überschrift, so wird kein Zweifel übrig bleiben, daß die Erkl.: indem der Herr zurückkehrt zu der Gefangenschaft, d. h. zum Elende (der Accus., wie er bei den Verb. der Bewegung steht, vergl. Ex. 4, 19. 20. Num. 10, 36. Ps. 85, 5. Jes. 52, 8. Nah. 2, 3) die allein richtige sey. Zu wünschen aber, daß der Herr sich des Elendes seiner Gemeinde erbarme, hatte David in einem zum allgemeinen Gebrauche der Frommen zu allen Zeiten bestimmten Ps. um so mehr Veranlassung, je größer die Zerrüttungen waren, von denen er selbst zu Sauls und Absaloms Zeiten Zeuge gewesen war. — Seine höchste Erfüllung fand der hier ausgesprochene Wunsch erst in Christo, und auch hier gehört die höchste Stufe derselben erst der Zukunft an, wenn an die Stelle der streitenden Kirche die triumphirende getreten ist. Bis dahin haben auch wir noch Gelegenheit genug, den Wunsch des frommen Sängers zu dem unsrigen zu machen. In der Freude über jede niedere Erfüllung kann nie die Sehnsucht nach der letzten und höchsten untergehen. Das יגל und ישמח ist wegen der Form des ersteren und nach Vergl. von Ps. 13, 6 — der Verwandtschaft mit dieser St. verdankt aller Wahrscheinlichkeit nach unser Ps. seine Stellung — als Wunsch und Aufforderung zu nehmen: dann jubele Jakob, freue sich Israel.

Psalm 15.

In diesem Psalm wird die Frage beantwortet, wie derjenige beschaffen seyn müsse, der ein wahrer Diener des Herrn und seiner Gnade theilhaftig seyn wolle. Zuerst die Frage: wer ist dem Herrn lieb und werth? V. 1. Dann die Antwort in zwei Strophen von zwei Versen, jeder von drei Gliedern, V. 2. 3 und 4. 5, in denen der erste beide Male das Wesen der Frömmigkeit positiv beschreibt, der zweite negativ. Zuletzt ein Schluß, zum Anfange zurückkehrend: wer solches thue, der dürfe sich der Hülfe Gottes getrösten.

Die meisten Ausleger nehmen an, daß David diesen Psalm verfaßt habe, als die Bundeslade nach Zion versetzt wurde, vergl. 2. Sam. 6, 12 ff. 1. Chron. 16, 1 ff., um bei dieser Gelegenheit das Volk zur wahren Verehrung des Herrn, zur wahren Gerechtigkeit zu ermahnen. Obgleich diese Begebenheit allerdings eine passende Veranlassung abgab, so ist doch in dem Psalme selbst nichts, was mit Nothwendigkeit auf sie hinführte, und wir würden die Annahme als eine bloße unsichere Hypothese betrachten müssen, wenn nicht der in höchst auffallender Weise mit dem unsrigen übereinstimmende Ps. 24 entschieden durch diese Veranlassung hervorgerufen wäre.

Ungeachtet seiner formell betrachtet einfach positiven Haltung hat der Ps. doch unverkennbar polemische Beziehung: er hebt die rein sittlichen und innerlichen Bedingungen der Theilnahme an dem Reiche Gottes hervor im Gegensatze gegen den Wahn der Heuchler, welche meinten durch den Besitz von Äußerlichkeiten und die Beobachtung von Ceremonien der Gnade Gottes sicher zu seyn. Dieß erkannte schon Luther: „Es streitet aber dieser Psalm wider die Liebhaber der äußeren Gepränge. Denn die Juden stolzirten vor andern Völkern über die Massen auf die zwei Stücke, daß sie nämlich allein der Väter Saamen wären

und allein das Gesetz Gottes hätten." In Übereinstimmung mit der Veranlassung ist wohl besonders der Gegensatz gegen die äußere Gottesdienstlichkeit ins Auge zu fassen. Den Verirrungen, welche sich an die Wiederherstellung des Cultus so leicht anschließen konnten, wie sie mit der Versetzung der Bundeslade nach Zion begann, wollte David gleich an der Schwelle begegnen. Nur von der Annahme einer solchen polemischen Veranlassung aus wird der Inhalt des Ps. recht begreiflich. Die alleinige Hervorhebung der Gebote der zweiten Tafel erklärt sich nur aus dem Gegensatze gegen die Heuchler.

Seine Stellung nach Ps. 14 verdankt der Ps. höchst wahrscheinlich einer innerlichen Beziehung des Inhaltes zu ihm. Schon Luther bemerkt: „Dieser Psalm folgt auf den vorhergehenden in der schönsten Ordnung. Denn gleich wie in jenem die Gestalt und das Muster der Gottlosen ist beschrieben worden: also wird in diesem das Muster der Frommen beschrieben." Diese Schilderung des Gerechten unmittelbar an Ps. 14 anzuschließen, war um so mehr Grund vorhanden, da in V. 5 jenes Ps. eines „gerechten Geschlechts" gedacht worden, das sich sicher der Hülfe Gottes getrösten könne. Es war wichtig, daß jeder darüber im Klaren war, was dazu gehöre, ein Mitglied dieses gerechten Geschlechtes zu seyn.

Die Davidische Abfassung des Ps. wird außer durch die Überschrift und die Vergl. von Ps. 24 noch durch V. 1 gesichert. Die Erwähnung des Zeltes Gottes in diesem V. erlaubt nicht, über die Zeiten Davids hinauszugehen. Hitzig zwar behauptet, man habe auch den Salomonischen Tempel Zelt genannt; allein das ist von vornherein sehr unwahrscheinlich und es läßt sich dafür kein irgend probehaltiger Beweis beibringen.

V. 1. Herr, wer wird weilen in deinem Zelte, wer wohnen auf deinem heiligen Berge? Die Summe, sagt Calvin, ist die, es stehe zu Gott niemanden der Zutritt

offen, als nur seinen reinen Verehrern. Die Darstellung in dem Verse ist eine bildliche. Der heil. Berg Gottes erscheint als ein Zufluchtsort, sein Zelttempel als ein gastliches Zelt, in dem er die Seinen bei sich aufnimmt. Parallelstellen, in welchen ganz dieselbe bildliche Darstellung herrscht, und gar keine Beziehung auf den äußeren Gottesdienst stattfindet, sind Ps. 5, 5: „es wohnet nicht bei dir der Böse," Ps. 23, 6: „ich wohne im Tempel des Herrn mein Lebelang," Ps. 27, 5: „er verbirgt mich in seiner Hütte am Tage der Noth," Ps. 24, 3. 61, 5. vergl. Christol. 2. S. 447. Das Bild ist an allen diesen Stellen von demjenigen entnommen, der von einem Andern in sein Besitzthum oder in seine Wohnung aufgenommen wird. Dieser Wohlthat kann von Gott nur derjenige theilhaftig werden, der nicht durch seine Unheiligkeit von seiner heiligen Nähe ausgeschlossen wird, wie dieß der S. schon hier durch das: auf deinem heiligen Berge, ja schon durch das emphatisch gesetzte Suffix in deinem Zelte, andeutet. Die meisten neueren Ausl. haben diese bildliche, vielleicht durch das äußere Nahen einer großen Menge zum Zelte des Herrn veranlaßte Darstellung mißverstanden. Daraus sind dann Auslegungen entstanden wie die von De Wette, Maurer u. A. das Weilen und das Wohnen sey hier nichts Anderes als häufiges Hinzutreten; das: wer wird weilen sey s. v. a.: wer darf weilen, wer ist würdig zu weilen? Diese Auslegungen sind eben so wenig verträglich mit den Worten unsers Textes, wie mit den angeführten Parallelst. Die letzteren zeigen deutlich, daß auch hier die Rede ist von einem beständigen gastlichen Wohnen bei Gott, dessen sich der Fromme erfreute, oder, daß das Wohnen bei Gott nur Bild der Vertraulichkeit ist, wofür auch der Schluß des Ps. spricht, wo als dem Wohnen im Hause des Herrn entsprechend das nicht Wanken in Ewigkeit gesetzt wird. Ven.: conclusio responsi a quaesito dicrepare nequit.

Das Wohnen bei Gott bezeichnet zwar im Allgemeinen die Vertraulichkeit, aber von dieser ist der Schutz und das feste Bestehen ein nothwendiger Ausfluß. Die Futura sind demnach als eigentliche Futura zu nehmen, da es allein auf den Herrn ankommt, wen er zu dieser Vertraulichkeit zulassen will. Wer wird wohnen, wem wirst du erlauben, wem wird diese Gnade zu Theil werden, daß er wohnt? — Daß die Grundlage zu dieser bildlichen Darstellung schon im Gesetze gegeben ist, wo das heilige Zelt schon in seinem Namen „Zelt der Zusammenkunft" als der Ort bezeichnet wird, wo Gott mit den Seinen Gemeinschaft pflegt, wo in Levit. 16, 6 davon ausgegangen wird, daß die Israeliten mit allen ihren Sünden bei Gott im heiligen Zelte wohnen, und darauf die Nothwendigkeit der Entsündigung gegründet, wurde in Th. 3 der Beitr. S. 628 ff. nachgewiesen. Die Darstellung zieht sich bis ins N. T. hinein. In Matth. 23, 38 erscheint der Tempel als der geistliche Wohnsitz Israels und in Eph. 2, 19 werden die Mitglieder des Reiches Gottes οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ, Gottes Hausgenossen genannt. — Das גור heißt nie wohnen überhaupt, immer speciell als Gast und Fremdling wohnen. Es erklärt sich hier zunächst aus dem Bilde eines Reichen und Mächtigen, der einen armen Fremdling gastlich in sein Zelt aufnimmt, ein Bild, was noch deutlicher in Ps. 27, 5 hervortritt. Der sachliche Gehalt ist aber der, daß das Wohnen bei Gott eben nur ein Hospitiren ist, daß wir nicht seine gebornen und berechtigten, sondern nur seine aus Gnade zugelassenen Hausgenossen sind. Daß das Bildliche nicht zu weit ausgedehnt werden, daß nicht erklärt werden darf: weß nimmst du dich an, wie einer, der einen Fremdling in sein gastliches Zelt aufnimmt, sondern nur: wer wohnet in deinem Zelte, gleich dem Fremdlinge, den ein Mächtiger der Erde bei sich aufnimmt, erhellt aus dem: auf deinem heiligen Berge, welches dem „in deinem Zelte" entspricht. Zugleich zeigt dieß: auf deinem heiligen Berge, worun-

ter nur Zion verstanden werden kann, daß das Zelt Gottes nicht die alte mosaische Stiftshütte ist, die damals ohne Bundeslade zu Gibeon stand, vergl. 1. Chron. 16, 39. 2. Chron. 1, 3. 5, sondern das Zelt, was David für die Bundeslade auf Zion errichtet hatte, vgl. 2. Sam. 6, 17. 1. Chron. 15, 1. 16, 1. 2. Chron. 1, 4, wie denn überhaupt die Psalmen mit der Stiftshütte zu Gibeon, jener Schale ohne Kern, nichts zu thun haben, immer wo in ihnen des Heiligthums des Herrn gedacht wird, das auf Zion gemeint ist. — Die Frage nach den Erfordernissen zur Theilnahme an dem Reiche Gottes, die der Sänger hier an den Herrn richtet, beantwortet er im Folgenden vor dem Herrn, in seinem Sinne und durch seinen Geist. Grade um anzuzeigen, daß er dieß thun wolle, daß die Bestimmung nur Gott angehöre und dem, der in seinem Namen rede, hatte er die Frage an den Herrn gerichtet. Diejenigen, welche annehmen, daß in V. 1 der Sänger frage, in V. 2—5 Gott antworte, haben formell entschieden Unrecht, der Sache nach aber Recht.

V. 2. Wer unsträflich wandelt und Gerechtigkeit übet und Wahrheit redet in seinem Herzen. Man muß erklären: wandelnd ein, für als ein Unsträflicher. In Ps. 84, 12 steht הלך בתמים, wandeln in einem Unsträflichen, für als Unsträflicher. De Wette und Maurer wollen das תמים als Subst. nehmen, das im Accusativ stehen soll, aber so findet es sich nie, auch nicht Jos. 24, 14, und dagegen spricht die Grundstelle, die der S. vor Augen zu haben scheint, Gen. 17, 1, wo Gott zu Abraham: wandle vor mir und sey unsträflich. Man kann das: wer unsträflich wandelt, als das Allgemeine betrachten, das sich auf die That beziehende zweite und das auf Wort und Gedanke gehende dritte Glied als Ausführung. Zu dem: und Gerechtigkeit übet, bemerkt Luther: „Als wollte er sagen: nicht deswegen, weil du ein Priester, oder ein heiliger Mönch bist; nicht deswegen, weil

du viel betest, weil du Wunder thust, weil du vortrefflich lehrest, weil du mit dem Titel eines Vaters prangest, und endlich um keines einzigen Werkes willen, außer der Gerechtigkeit, wirst du wohnen auf dem heiligen Berge Gottes." Dieß ist gesunde Auslegung: der S. hatte zwar nicht die einzelnen von Luther hervorgehobenen Arten falscher Einbildung, wohl aber die Gattung vor Augen, unter welcher sie begriffen sind. In Bezug auf die ausschließliche Hervorhebung der Werke, die sich auch im N. T. mehrfach ebenso findet, z. B. Matth. 25, bemerkt derselbe: „und zwar ist zu merken, daß er das Bildniß eines frommen Volkes schlechthin darstellt, ohne daß er zeige, woher solches komme oder zu nehmen sey. Daher kommt es, daß ein Unweiser das, was in diesem Ps. gesagt wird, alles den sittlichen Tugenden und dem freien Willen zuschreiben könnte, welches doch einzig und allein ein Werk der Gnade Gottes, die es in uns wirket, ist." Daß der Sänger blos von Werken der zweiten Tafel redet, hat seinen Grund darin, daß er die wahren Mitglieder der Gemeinde von den Heuchlern scheiden will, welche die Werke der ersten Tafel auf eine täuschende Weise nachmachen. Dieß bemerkt schon Calvin: „der Glaube, die Anrufung Gottes, die geistlichen Opfer, werden keineswegs von David ausgeschlossen, aber weil sich die Heuchler gewöhnlich durch viele Ceremonien geltend zu machen suchen, deren Gottlosigkeit doch ihr Leben aufdeckt; da sie voll sind von Grausamkeit, dem Betruge, dem Raube u. s. w. ergeben, so wird, damit diejenigen, welche also sind, ans Licht gezogen werden, die Bewährung aus der zweiten Tafel des Gesetzes entnommen. Denn so wie Jemand der Gerechtigkeit und Billigkeit gegen seinen Nächsten ergeben ist, zeigt er durch die That, daß er Gott fürchtet." Von welcher Art aber die Gerechtigkeit ist, welche der S. verlangt, daß sie nicht etwa wie die pharisäische im Scheine, sondern im Wesen besteht, daß

die innerste Übereinstimmung, nicht etwa blos der äußeren Handlungen, sondern des Herzens mit dem Gesetze Gottes erfordert wird, drückt sehr bezeichnend das letzte Glied aus: welcher Wahrheit redet in seinem Herzen. Das: in seinem Herzen, zeigt, daß hier die Rede ist von der inneren Lauterkeit und Wahrheit, zu der sich die äußere Wahrheit, die der Rede des Mundes, verhält wie der Bach zu der Quelle. Dieß בלבבו tönt durch den ganzen Psalm hindurch, und schließt alle, die nur äußerlich seinen Vorschriften genügen, von der Theilnahme an seinen Verheißungen aus. Wo in einem Stücke ausdrücklich auf das Herz zurückgegangen wird, da kann auch bei den übrigen das Wort und die That nur insofern in Betracht kommen, als sie „aus reinem und geistlichem Willen herfließen," wie denn auch nur wo dieß der Fall ist, das Wort und die That sicher und bleibend vorhanden seyn können. „Die Heuchler — sagt Luther — können dieß entweder alles oder viel davon, eine Zeitlang zum Scheine thun, aber zur bösen Zeit thun sie das Widerspiel."

V. 3. So wie der S. in dem vorigen V. die Gaben aufgezählt hatte, welche die wahren Mitglieder der Gemeinde besitzen müssen, so zählt er hier einige Fehler auf, von denen sie frei seyn sollen. Der Construction nach ist dieser V., wie die folgenden, durchaus selbstständig. — Er verläumdet nicht mit seiner Zunge. Das רגל kommt in Piel häufig, in Kal nur an dieser Stelle vor. Abgeleitet von רֶגֶל, Fuß, bedeutet es eigentlich hin und her gehen, woraus dann die Bed. ausspähen, hin und her klatschen, verläumden, mit Leichtigkeit hervorgehen. Die Zunge steht dem Herzen entgegen. Auch hier tritt uns die Trilogie von Gedanke, Wort und That entgegen, welche sich durch den Decalog hindurchzieht. Die Präpos. על erklärt sich daraus, daß die Zunge gleichsam das Substrat der Verläumdungen bildet. Ganz analog ist

z. B. das: über deinem Schwerte wirst du leben, in Gen. 27, 40, vergl. auch Jes. 38, 16. Es wird angespielt auf die St. Lev. 19, 16: „nicht sollst du umhergehen als Verläumder, רכיל — das רגל = רכל — unter deinem Volke.“ — Nicht thut er seinem Freunde Böses und Schande nicht hebt er auf seinen Nächsten. Das לרעהו und על קרבו steht mit besonderem Nachdrucke. Es zeigt, wie unwürdig es sey, sich gegen diejenigen zu versündigen, welche durch so manche Bande mit uns verbunden sind. Grade bei diesem deutlich hervortretenden Zwecke ist es nicht rathsam, mit Kimchi u. A. das רע und קרב in der allgemeinsten Bed. zu nehmen für jeden, mit dem man zu thun hat, was namentlich das letztere gar nicht bedeuten kann. Es wird durch beide Wörter auf alles dasjenige hingewiesen, wodurch die Mitglieder der Gemeinde Gottes mit einander verbunden waren, nicht blos das allgemeine Verhältniß des Menschen zum Menschen, sondern auch die gemeinsame leibliche und geistige Abstammung, durch welche sie in doppeltem Sinne zu Brüdern wurden. Grade die letztere wird in allen Gesetzen des Pentateuch über die Verletzung des Nächsten so ganz besonders hervorgehoben. Israel erscheint stets als Brudervolk, jede Verletzung der Nächstenpflicht als unnatürliches Verbrechen, ein Verhältniß, was unter den Christen noch potenzirt sich wiederfindet. Man vgl. noch Ex. 32, 27, wo das רע und קרוב wie hier verbunden vorkommt, und wo an die Erkl.: jeder, mit dem man eben zu thun hat, gar nicht gedacht werden kann. Das נשא kann hier, wie das hinzugesetzte על deutlich genug zeigt, nicht die von den Meisten angenommene Bed. aussprechen, sondern es muß die Bed. tollere haben, also eigentlich: wer nicht Schmach hebt auf seinen Nächsten. Sieht man näher zu, so zeigt sich, daß das נשא zwar wohl anheben, nirgends aber aussprechen bedeutet. In Ex. 23, 1, auf welche St. hier angespielt wird, ist zu erkl.: „nicht

sollst du aufheben lügenhaftes Gericht," das Aufheben im Gegensatze gegen das Liegen lassen, ein Gegensatz, der auch hier stattfindet. Daß das משא, was man gewöhnlich von נשא in der Bed. aussprechen ableitet, nicht Ausspruch heißt, sondern Last, ist in der Christol. Th. 2. S. 102 nachgewiesen worden. נשא mit על in der Bed. auf jemanden heben, kommt mehrfach vor, z. B. 2. Kön. 9, 25: „der Herr hat auf ihn gehoben diese Last," Gen. 31, 17. Die Schmach wird als eine Last betrachtet, die derjenige, welcher die Verläumdungen verbreitet, statt sie liegen zu lassen, seinem Nächsten aufbürdet.

V. 4. Verachtet ist in seinen Augen der Verworfene, aber die Gottesfürchtigen ehret er. נמאס ist entweder der zu Verwerfende, der Verächtliche, oder derjenige, den Gott verworfen hat. Letztere Erklärung ist vorzuziehen wegen des Gegensatzes mit den Verehrern des Herrn im folgenden Gliede und wegen der Parallelst. Jerem. 6, 30, wo von den bösen Fürsten gesagt wird: „sie sind verworfenes Silber, denn der Herr hat sie verworfen." Den Sinn gibt Luther also an: „der Gerechte ist kein Ansehen der Personen, er sieht nicht an, wie heilig, gelehrt, mächtig einer ist. Siehet er die Tugend in ihm, so ehrt er ihn, und ob er gleich ein Bettler wäre; siehet er sie nicht an ihm, so hält er ihn als einen bösen Menschen für nichts, saget es ihm, strafet ihn. Du verachtest, spricht er, Gottes Wort, du schmähest deinen Nächsten, darum will ich mit dir unverworren seyn." Hitzig hat eine andere, schon von einigen alten Ausl. (Chald. Abenesra) vorgetragene Erkl. wieder geltend gemacht: „wer verachtet, wer gering ist in seinen eigenen Augen." Es würde dann hier als Kennzeichen eines wahren Verehrers des Herrn die tiefste Demuth und Selbsterniedrigung angegeben werden, wie sie von David 2. Sam. 6, 22 auf so schöne Weise ausgesprochen wird. Allein schon Calvin hat diese Erkl. durch die Bemerkung zurückgewie-

sen, daß außer der Härte des Asyndeton dagegen der offenbare Gegensatz spreche, in welchem beide Glieder stehen. So wie das: verachtet, entgegensteht dem: er ehrt, so muß auch das נמאס den Gegensatz bilden gegen die Gottesfürchtigen. Es kann also in dieser Stelle nur von der richtigen Stellung gegen die verschiedenen Klassen seiner Mitmenschen, oder vielmehr seiner Mitgemeindeglieder die Rede seyn, welche der Gottesfürchtige dadurch gewinnt, daß sein Auge rein ist, sein Herz zu nichts Anderem als zu Verwandtem sich hingezogen fühlt, als zu dem, was aus Gott seinen Ursprung hat und es als Verläugnung des Herrn verabscheut, sich äußerlich zu denen zu bekennen, von denen man innerlich geschieden, und von denen zu trennen, mit denen man innerlich verbunden ist. Erträglicher wäre noch die Erkl. Jarchi's: der Verächtliche ist in seinen Augen verworfen, doch spricht auch dagegen, daß das verachten einen passenderen Gegensatz gegen das ehren bildet, als das verwerfen, und daß das verachtet kaum ohne weiteres für verächtlich stehen kann. In Bezug auf das: die Gottesfürchtigen — welche nach dem entgegengesetzten: der von Gott Verworfene, zugleich als von Gott Geehrte zu denken sind — ehret er, bemerkt Calvin: „Es ist keine gewöhnliche Tugend, die frommen und gerechten Menschen zu ehren. Denn weil sie oft der Auskehricht der Welt sind, so müssen ihre Freunde nicht selten ihren Haß mit ihnen theilen. Daher will der größte Theil ihre Freundschaft nicht und läßt sie verachtet liegen, was nicht geschehen kann ohne schwere und furchtbare Beleidigung Gottes.“ — Er schwört zum eignen Schaden und vertauschet nicht. Nach dem Vorgange der LXX, welche לְהָרַע punktirten, hat Luther: wer seinem Nächsten schwöret. De Wette, Gesenius u. A. erklären: er schwöret dem Bösen und ändert nicht, d. h. selbst die Versprechungen, die er dem Gottlosen gethan, erfüllt er mit unverbrüchlicher

Treue. Nach dieser Erklärung ist לְהָרַע s. v. a. לָרַע mit elidirtem ה. Der Artikel wird zwar gewöhnlich nach ב, כ, ל elidirt, in einzelnen Fällen aber ist er beibehalten worden, vgl. die Beisp. bei Ew. S. 175. Diese Fälle sind fast alle aus der späteren Zeit, aus Neh., Chron., Ezech., wo man die allmälig aussterbende Sprache wieder nach der Etymologie schrieb, doch findet sich ein Beispiel auch in einem Davidischen Ps. בַּהַשְׁמִים. Allein auch abgesehen davon, daß man nur dann berechtigt seyn würde, eine so seltene Form hier anzunehmen, wenn sich gar keine andere passende Erklärung darböte, ist der Sinn bei dieser Erkl. gar nicht einmal passend. Denn wer suchte sich wohl von der Erfüllung eines Eides durch den Vorwand loszumachen: der, welchem er geleistet worden, sey kein tugendhafter Mann? Dann entscheidet auch gegen diese Erkl., daß sie den Zusammenhang aufhebt, der so offenbar zwischen dieser St. und der Lev. 5, 4 stattfindet, was um so mißlicher ist, je durchgängiger der Psalm sich an das Gesetz anschließt. Wir müssen uns daher nach einer andern Erklärung umsehen. Die Form לְהָרַע ist in allen den zahlreichen Stellen, wo sie vorkommt, Inf. in Hiph. mit ל von dem Verbo רוּעַ in der Bed. böse machen, Schaden zufügen, schaden. So findet sie sich namentlich in Lev. 5, 4, wo von einem leichtsinnigen Schwure die Rede ist: לְהָרַע אוֹ לְהֵיטִיב, zum Schaden oder zum Vortheil. Also: er schwört zum Schaden und vertauschet nicht, für: wenn er auch ein eidliches Versprechen gethan hat, was ihm zum Schaden gereicht, so erfüllt er es doch mit strenger Gewissenhaftigkeit. „Daraus — bemerkt Calvin — entsteht solche Frechheit der Treulosigkeit unter den Menschen, daß sie meinen, sie seyen durch das gegebene Versprechen nicht weiter gebunden, als Jedes Nutzen mit sich bringe. David daher, indem er jenen Leichtsinn verdammt, verlangt von den Söhnen Gottes eine andere Beständigkeit in ihren Versprechungen.“ Der Einwand,

daß die Person näher bezeichnet seyn müsse, welche der Schaden trifft, ist unerheblich. Wer der bei dem Schwure Benachtheiligte war, verstand sich ja ganz von selbst, und brauchte daher nicht weiter bezeichnet zu werden. Das חמר kann man füglich in der gewöhnl. Bed.: vertauschen, etwas Anderes an die Stelle setzen, nehmen, und hat keinen Grund, ihr die andere: nicht halten oder brechen zu substituiren. Er vertauscht nicht, ist s. v. a. er gibt das eidlich Zugesagte und setzt nichts anderes an seine Stelle. Völlig im Geiste des Psalmisten bemerk Luther: „Ich glaube, daß dasjenige, was hier der Prophet von Haltung des Eides sagt, auch von einem jedweden Versprechen zu verstehen sey. Denn seine Meinung ist, Treu und Glauben unter den Menschen zu lehren. Er fällt aber sonderlich auf den Eid, weil darin die Treue auf eine ausnehmende Art und Weise entweder gehalten oder gebrochen wird."

V. 5. Sein Geld gibt er nicht um Wucher. Das mosaische Gesetz verbietet, an einen Israeliten Geld gegen Zinsen auszuleihen, Ex. 22, 24. Lev. 25, 37. Deut. 23, 20. Prov. 28, 8. Ez. 18, 8. Michaelis mos. Recht Th. III. §. 154. Es wird an mehreren der bezeichneten St. die Voraussetzung ausdrücklich ausgesprochen, daß nur der Arme Geld leihen werde, eine Voraussetzung, die in den einfachen Verhältnissen der mosaischen Zeit ihren Grund hat, in denen Anleihen um damit zu lucriren und speculiren, noch nicht vorkamen. Solche Anleihen nun sollen ein Werk der Nächstenliebe seyn, und es ist eine große Verletzung derselben, wenn jemand statt dem Nächsten zu helfen, seine Verlegenheit benutzt, ihn in noch größere Noth zu stürzen. Die betr. mosaische Verordnung hat ihre Bedeutung demnach auch für die Zeiten des N. B. Mit dem Zinsennehmen für Capitalien, die zum Speculiren geliehen werden, hat sie gar nichts zu thun. Dieß gehört einem ganz andern Gebiete an. Darauf führt schon der Name נשך, a mordendo,

nach

nach dem nur solche Zinsen dahin gehören, durch die der Nächste gequält und ausgesogen wird. Durch unzeitige Vergleichung unseres Sprachgebrauchs wollen Mehrere erklären: sein Geld thut er nicht auf Zinsen. Daß das נתן hier geben heißt, nicht legen, zeigt das לקח im folgenden Gliede: das schlechte Geben und das schlechte Nehmen stehen sich parallel. Das בנשך kann nicht heißen: auf Zinsen, sondern nur für Zinsen, das ב ist stehend bei der Angabe des Preises, vgl. Ew. S. 607. Gegensatz gegen das Geben um Zinsen ist das Geben umsonst, sey es leih- oder sey es schenkweise, vgl. Prov. 28, 8. Es findet eine wörtliche, ja buchstäbliche Beziehung statt auf Lev. 25, 37: „dein Silber sollst du nicht geben für Zinsen." — Und Geschenk nimmt er nicht gegen den Unschuldigen, wenn er eine Rechtssache zu entscheiden hat, so läßt er sich nicht von den Reichen und Mächtigen durch Bestechungen zu einer ungerechten Entscheidung verleiten. Auch dieß wird im mos. Gesetze als ein großes Verbrechen bezeichnet, vergl. Exod. 23, 6. Deut. 16, 19: „nicht sollst du Geschenk nehmen, denn das Geschenk verblendet die Augen der Weisen und verkehret die Worte der Gerechten," 27, 25: „verflucht wer Geschenk nimmt zu schlagen die Seele des Unschuldigen." Aus diesen beiden letzten St. sind unsere Worte buchstäblich entnommen. — Die letzten Worte: wer das thut, wird nicht wanken ewiglich, sind parallel dem: wer wird wohnen u. s. w. V. 1. Denn wen der Herr zu seinem Hausgenossen aufgenommen, der ist vor allen Stürmen des Unglücks sicher. Als Parallelst. ist zu vergl. Ps. 55, 23. De Wette's Worte: „denn nach den Begriffen der Juden ist der Fromme als solcher glücklich," kann man sich gefallen lassen, wenn er nur den kleinen Zusatz erlaubt: so wie auch der Christen.

Psalm 16.

Der Inhalt dieses Psalmes wird gleich in seinen ersten Worten: bewahre mich Herr, denn ich vertraue auf dich, zusammengefaßt, alles Übrige stellt sich sogleich nur als Entwicklung dieser Gedanken dar, sobald nur das eine beachtet wird, daß das: bewahre mich, worauf schon die Kürze der Bitte hinführt, die zuversichtliche Hoffnung dieser Bewahrung zur Grundlage hat, also das: du wirst mich bewahren, in sich schließt.

Die ersten Worte enthalten ein doppeltes Moment: sie sprechen das Vertrauen des S. auf den Herrn aus, oder daß dieser seine Zuversicht und sein Heiland ist, und gründen hierauf die Bewahrung in den Gefahren, welche den S. umgeben. Beide Elemente treten uns in derselben Verbindung z. B. entgegen in dem V.: „Jesus meine Zuversicht und mein Heiland ist im Leben: dieses weiß ich: sollt' ich nicht darum mich zufrieden geben? Was die lange Todesnacht mir auch für Gedanken macht."

Die weitere Entwickelung des ersten Momentes, des: ich vertraue auf dich, ist in V. 2—7 enthalten:

Er erkennt in Jehovah den alleinigen Herrn aller Dinge, außer dem nichts helfen, mit dem nichts schaden kann, den alleinigen Urheber seines Heiles, mit der ganzen Gemeinde des Herrn, an die er sich mit inniger Liebe anschließt, V. 2. 3.

Er wendet sich mit Abscheu hinweg von den andern Göttern, bei welchen die Welt Heil sucht, mit Aufopferung Schmerzen statt des gesuchten Glückes erkaufend, sein Heil findet er bei dem Herrn, der ein herrliches Loos ihm bereitet, V. 4. 5.

Er preist sich glücklich im Besitze dieses Erbes, des Heiles des Herrn, oder des Herrn mit seinen Gütern und Gaben, und ist voll Dankes gegen den Herrn, der ihm den Zugang zu diesem Erbe eröffnet, V. 6—7.

Die Entwickelung des zweiten Momentes, des: bewahre mich Gott, die Darlegung der aus der Zuversicht hervorwachsenden Hoffnung geben V. 8—11.

Sein hoffendes Auge ist in der Noth beständig auf den Herrn gerichtet; denn er, sein Heiland, wird ihn nicht sinken lassen. Darum ist sein Herz voll Freude über die bevorstehende Errettung und diese ihm völlig gewiß, V. 8—9.

Denn Gott, sein Heiland, wird ihn, seinen Frommen, dem Tode nicht preisgeben — im Vertrauen auf ihn darf er ausrufen: Tod, wo ist dein Stachel, Hölle, wo ist dein Sieg —; er wird ihn mit Leben, Heil und Freude begaben, V. 10—11.

Die Strophenabtheilung ergibt sich aus der gegebenen Darlegung des Inhalts ganz von selbst. Der erste Vers, welcher einleitenden Charakter trägt, außer der Überschrift die Quintessenz des Inhaltes enthält, steht für sich. Das Übrige hat seinen regelmäßigen Verlauf in Strophen von zwei Versen. Abgesehen von dem Eingange vollendet sich das Ganze in zehn Versen; und die Zehn wird durch die Fünf getheilt.

Die Überschrift nennt David als Verfasser, und selbst De Wette kann nicht umhin, zu bemerken: „es ist kein entscheidender Grund dagegen vorhanden." Für die Ursprünglichkeit der Überschrift spricht der Umstand, daß das מִכְתָּם nur in den Uberschriften von Psalmen vorkommt, welche mit dem Namen Davids bezeichnet sind, eine Thatsache, welche diejenigen nicht auf ihren Grund zurückzuführen vermögen, denen die Überschriften ein Produkt späterer Sammler sind; dann auch der Charakter dieser Bezeichnung selbst, welche ganz das Räthselhafte an sich trägt, was David in seinen Überschriften so sehr liebte. Ihre Richtigkeit wird bestätigt durch die auffallenden Berührungen mit Davidischen Psalmen, welche uns hier entgegentreten. Zur Rechtfertigung seiner Behauptung: „David geht hervor aus seiner Sprache" hat schon Hitzig auf V. 1 hingewiesen, vergl.

mit Ps. 7, 2. 11, 1, auf V. 5 vgl. mit Ps. 11, 6, auf V. 8 vgl. mit Ps. 15, 5. 10, 6, auf V. 11 vgl. mit Ps. 17, 15. Wir weisen außerdem noch hin auf das ächt Davidische „meine Ehre" in V. 9 (vgl. zu Ps. 7, 6), auf das „sicher wohnen" in V. 9 vgl. mit Ps. 4, 9; auf das „mit deinem Angesichte" in V. 11 vgl. mit Ps. 21, 7; auf das בימינך in V. 11 vgl. mit Ps. 17, 7.

Die Situation des Redenden ist die eines solchen, der sich in großer Gefahr befindet, den Tod im Angesichte hat. Diese Gefahr ist aber durchaus nicht individuell gezeichnet, sie wird nur in den allerallgemeinsten Umrissen angedeutet, und schon dieß macht es wahrscheinlich, daß David den Psalm nicht sowohl aus seiner eignen Person, als aus der des Frommen gesungen, den Empfindungen desselben hier einen Spiegel gegeben hat, in dem alle Frommen sich wiedererkennen, ein Vorbild, an dem sie sich entwickeln können, natürlich nicht so, daß er sich in eine ihm durchaus fremde Situation und Herzensstellung hineinversetzte, sondern so, daß er, aus dem Quell seiner persönlichen Erfahrung schöpfend, nur sein Bewußtseyn zu dem des Frommen erweiterte. Diese Annahme wird zur Gewißheit erhoben, sobald man in V. 10 die Lesart: „deine Frommen" für die richtige hält. Dann tritt dort hervor, daß der Redende des Ps. eine ideale Person ist, welche in der Wirklichkeit eine Mehrheit umfaßt, daß jeder Fromme in ihm sich wiederfinden, mit seiner Hülfe auf den Stufen des Gottvertrauens zu der Warte der Hoffnung emporsteigen sollte.

V. 1. Ein Geheimniß Davids. Das מכתם wird sehr verschieden erklärt. Mehrere alte Übersetzer betrachten es als ein zusammengesetztes Wort (Chald., Aq., Symm.), und diesen hat sich unter den Neueren Vorstmann angeschlossen in der fleißig gearbeiteten comment. in h. Ps., Haag 1829. Das Wort ist nach ihm = מך תם, wahrscheinlich falsch punktirt, und er erklärt: der Unglückliche, errettet. Auf den den ersten An-

blick empfiehlt sich diese Erkl.: solche räthselhafte Bezeichnungen des Inhaltes in den Überschriften sind ganz im Geiste Davids und die so gedeutete Überschrift paßt ganz gut zu dem Inhalte der Ps., wo sie sich findet, außer dem unsrigen Ps. 56—60. Abgesehen von der Punktation, dem Umstande, daß das תם immer nur im moralischen Sinne vorkommt u. s. w., entscheidet aber schon das gegen sie, daß das מכתם nie zugleich mit dem מזמור, Psalm, und dem משכיל, Lehrpsalm, oder auch תפלה, Gebet, vorkommt, und immer in gleicher Stellung mit diesen Wörtern, entweder vor dem לדוד oder nach demselben (das מזמור steht ebenso abwechselnd, vergl. z. B. Ps. 23, 1. 24, 1). Grade so wie hier das מכתם לדוד steht gleich in Ps. 17, 1 das תפלה לדוד, woraus unwidersprechlich hervorgeht, daß das מכתם mit diesen Wörtern auf einer Linie liegen muß. Andere leiten es ab von כתם Gold. So Aben Esra, welcher sagt, die Ps. seyen also genannt worden, weil sie trefflich seyen wie das beste Gold. Luther: ein goldnes Kleinod. Ähnliche Benennungen kommen auch sonst vor. Bei den Arabern heißen die sieben vormohammedischen Gedichte, bekannt unter dem Namen Moallakat, auch wegen ihrer Trefflichkeit Modhahabat, d. h. vergoldete. Ferner werden bei ihnen die Sprüche des Ali aus derselben Ursache das Gold der Sitten genannt. Bei den Griechen finden wir goldene Sprüche des Pythagoras. Gegen diese Erkl. spricht aber, daß sich schwerlich ein Nomen mit מ nachweisen lassen wird, welches ohne Rücksicht auf den Verbalbegriff blos von einem abgeleiteten Nomen seine Bed. entlehnte, und noch dazu von einem solchen, das nur in der Poesie vorkommt. Andere, z. B. Gesenius in d. thes., nehmen das מכתם als = מכתב, Schrift, welches in Jes. 38, 9 in der Überschrift des Dankliedes des Hiskias vorkommt. Dagegen spricht aber, daß die Wurzeln כתם und כתב in den Semitischen Dialecten streng geschieden sind, nirgends eine Spur

von Vermischung derselben vorkommt, und noch entscheidender ist, daß das Schrift zu nichtssagend, und daß die Vorliebe Davids für diese Bezeichnung, sowie der Umstand, daß sie ihm allein eigenthümlich, sich dann nicht erklärt. — Andere, wie Hitzig, nehmen das Wort in der Bed. Kleinod, von כתם, welchem sie die Bed.: sorgfältig aufbewahren, geben. Allein das Verbum hat nicht diese Bed., sondern die: verhehlen, verstecken, sekretiren. In dieser Bed. findet es sich im Arab.; von ihr sind die Syrischen Bed. versiegeln, und beflecken und entstellen (vergl. in Bezug auf die letztere das ἀφανίζειν in Matth. 6, 16) nur abgeleitet. Im Hebr. findet sie sich in Jerem. 2, 22: „wenn du dich auch noch so sehr wäschest, so ist doch deine Schuld versteckt vor mir," und in כתם Gold, eig. das Verhehlte, vergl. das סגור in Hiob 28, 15. Hienach nun würde das wahrscheinlich von David zuerst gebildete מכתם Geheimniß = ein Lied tiefen Sinnes bedeuten. So gefaßt ist die Bezeichnung eine höchst passende. Gleich unser Psalm, wie führt er uns ein in die geheimnißvollen Tiefen des Lebens in Gott, wie tief mystisch ist selbst seine Sprache! Sein ganzer Inhalt ist für die in den Wegen des Herrn nicht Erfahrenen vollkommen dunkel. Übrigens würde man sehr irren, wenn man meinte, daß David, wenn er mehreren Psalmen in der Überschrift das Prädikat des Geheimnisses gebe, den übrigen diesen Charakter absprechе. Er ist ihnen vielmehr allen gemeinsam, und den einzelnen wird er nur ertheilt, weil sie Theile des Ganzen sind, freilich solche, in denen dieser Charakter hervortritt. Dasselbe gilt z. B. auch von der Benennung משכיל Lehrpsalm. Man darf sie durchaus nur positiv, nicht exclusiv fassen. Alle Psalmen sind Lehrpsalmen, und in manchen tritt sogar dieser Charakter noch directer hervor, als in den ausdrücklich so bezeichneten, so direct, daß es gar keines NB in der Überschrift mehr bedarf. — Nach dem Bemerkten gilt das מכתם in der Überschrift einem Procul pro-

kani gleich, ruft den Lesern von vornherein das: „o der großen Heimlichkeiten, die nur Gottes Geist kann deuten" entgegen. Den Zusammenhang mit dem מכתב in Jes. 38 braucht man übrigens nicht ganz aufzugeben. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß dieß Wort die Grundlage unserer Bezeichnung bildet, daß David nur durch Änderung eines Buchstabens ein Wort ganz gewöhnlichen Sinnes in ein solches tiefer Bedeutung umschuf.

Bewahre mich Gott, denn ich vertraue auf dich. Welchen unendlich reichen Inhalt diese unscheinbaren Worte in sich bergen, zeigt die folgende Entwickelung. Zu dem „bewahre mich Gott" bemerkt Luther: „Er macht hier den Anfang mit einem solchen Affect, in welchem ein Mensch stehet, der seinen Untergang vor Augen sieht, von allen verlassen ist und anjetzo sterben muß. Dieser würde folgendermaßen reden: siehe, ich muß sterben, meine Kraft ist von mir gewichen, Engel und Menschen haben mich verlassen: ja die Teufel und die Menschen suchen mich zu verderben. Ich kann nicht entfliehen, niemand nimmt sich meiner Seele an, jedermann hält mich schon für verloren und beweint mich als einen Todten. Darum Herr, du alleine bist noch mein Erhalter und mein Erretter, der du den für verloren gehaltenen errettest und die Todten lebendig machest und erhöhest die Unterdrückten: Herr errette mich, laß mich nicht zu Schanden werden. Wie er etwa sonst spricht Ps. 31, 6: Vater in deine Hände befehle ich meinen Geist. — — So geht es dem Frommen: er stirbt täglich und wird doch immer errettet und erhalten. Und dieses ist das neue Leben des Glaubens und der Hoffnung, welches uns in diesem Psalm angepriesen wird, nämlich das Leben unter dem Kreuze, das Leben mitten im Tode. — — Daher laßt uns daraus lernen, daß wir den Herrn anrufen sollen, vornehmlich in der Noth, wenn wir zu Grunde gehen, bei welchen Umständen sonst die Menschenkinder nichts weniger thun, als daß sie den Herrn anrufen

sollten, sondern stoßen vielmehr alle Hoffnung von sich und verzweifeln.“ Zu dem: denn ich traue auf dich, bemerkt derſ.: „Siehe wie das Vertrauen hier den Herrn anruft. Wie will der den Herrn anrufen, der ihm nicht vertrauet? Die Zuversicht selbst und das gläubige Vertrauen werden mit unter diejenigen Sachen gerechnet, die Gott nach seiner Barmherzigkeit gnädig ansehen, und wodurch er uns ewig selig machen will, wie wir hier sehen. Nichts kann bestehen, nichts kann erhalten und erretten, wenn es so weit kommt, als ein reiner und fester Glaube, der sich lediglich auf die göttliche Barmherzigkeit gründet, und der sich von sich selbst nichts, von Gott aber alles verspricht. — — Wo der Mensch seine Hoffnung auf was anders setzet, als auf den Herrn unseren Gott, da kann er nicht sagen: ich traue auf dich. — — Daher sollen billig alle elende und mit Verzweiflung ringende Leute überall und bei allen Fällen also gesinnt zu seyn sich bemühen und bestreben. — — Dieser vornehmste und höchste Affect, das Vertrauen auf Gott, macht den Unterschied zwischen dem Volke Christi, das sein Eigenthum ist, und denjenigen, die nicht sein Volk sind, und gilt hier kein Ansehen der Person, kein Stand noch Titel.“ Das Vertrauen kommt hier aber nicht allein als Affect in Betracht, sondern auch nach seinem Gegenstande: wer seine Zuversicht auf den Herrn setzt, deß Zuversicht und dessen Heiland ist er. Daß beides hier zugleich ins Auge zu fassen, daß der Hoffnungsgrund des Sängers nicht blos ein subjectiver, sondern zugleich ein objectiver ist, zeigt das Folgende.

V. 2. Du sprichst zu Jehovah, meine Seele, der Herr bist du, mein Heil ist nicht außer dir. Das אָמַרְתְּ, die zweite Pers. fem., erklärt sich nur also, daß die Anrede an die Seele gerichtet ist. Daß die Seele angeredet wird, oder redend auftritt, ist gar nichts Seltenes, vergl. Ps. 42. 43, in denen der S. stets von neuem seine Seele anredet und sie zum Vertrauen auf Gott und zur Hoffnung ermahnt, Jerem. 4, 19,

ganz besonders aber Klagel. 3, 24. 25: „mein Theil ist der Herr, spricht meine Seele, darum will ich harren auf ihn. Gut ist der Herr denen, die auf ihn harren, der Seele, welche ihn suchet," welche St. auf unseren Ps. anzuspielen scheint, vgl. mit dem חלקי יהוה V. 5. Der Unterschied jener St. von der unsrigen ist nur der, daß hier die Seele nicht ausdrücklich genannt wird; dieß ist aber dem räthselhaften Charakter unseres Ps. und seiner schwierigen Ausdrucksweise durchaus angemessen, und es lassen sich dafür Analogien aus Arab. Dichtern anführen, vielleicht auch 1. Sam. 24, 11. 2. Sam. 13, 39. Die neuern Ausl. wollen meist אָמַרְתִּי, ich spreche, lesen. Dagegen sind aber nicht bloß die äußeren Auctoritäten, sondern auch die inneren Gründe. Das: ich spreche, ist höchst kahl und matt: die Anrede an die Seele gibt der Rede dramatische Lebendigkeit, der S. nachdem er das große Wort gesprochen: ich vertraue auf dich, bespricht sich mit seiner Seele, und bringt es ihr zum Bewußtseyn, daß dieß wirklich ihr Grundton, daß sie nicht verzweifeln kann in der Noth, ohne mit sich selbst in schreienden Widerspruch zu gerathen, sich selbst aufzugeben. Die Folge davon ist, daß die Seele, ihrer selbst wieder inne geworden, sich freut und jubelt in der gewissen Erwartung des Heiles Gottes, vergl. V. 9, welcher V. von den Gegnern der Anrede an die Seele nicht gehörig berücksichtigt worden. Solche Zwiegespräche, in denen die Sänger ihre Seele stillen und beschwichtigen gleich einem Entwöhnten bei seiner Mutter, Ps. 131, 3, haben etwas unbeschreiblich Rührendes und Ergreifendes. — Die erste Äußerung des Vertrauens auf den wahren Gott ist die, daß man zu ihm spricht: du bist der Herr, der unumschränkte Gebieter über Alles im Himmel und auf Erden, der Inhaber aller Kräfte, der Spender alles Heiles, der, ohne den kein Haar von unserem Haupte fallen kann, dem jeder Athemzug derer angehört, die uns Verderben bereiten, der, „der die Welt allmächtig hält,"

„der Held, den Erd' und Himmel scheuet," der Höchste, „der Alles kann und hat." „Wer ist's, der alle Dinge schafft? Wer theilt uns alle Gaben? Gott thut's: und das ist auch der Mann, der Rath und Mittel finden kann, wenn jedermann verzaget." — Das Vertrauen auf Gott äußert sich ferner in der lebendigen Erkenntniß, daß er der alleinige Urheber des Heiles, daß dieß nur bei ihm zu suchen und zu finden ist, nicht bei denen, welche die Welt Götter nennt. Diese Erkenntniß, welche ein einfacher Ausfluß der Überzeugung ist, daß Gott der Herr — denn ist er dieß, so muß er ja auch die alleinige Quelle des Heiles seyn — wird ausgesprochen in den Worten: mein Gutes ist nicht außer dir, oder neben dir, denen auf dem Gebiete unserer Liederpoesie Stellen analog sind, wie die: „Alles was ich bin und habe, kommt von Gottes Hülfe her; alles ist des Höchsten Gabe, nichts geschiehet ungefähr. Alles ist mir Gott allein, Gott soll stets mein Helfer seyn; alles andre bald verschwindet, was man hier auf Erden findet," „all's Glück und Ungelücke das kommt allein von Gott," „denn außer dir ist nirgend einer, der mich mit Rath und Trost erfreut" u. s. w. Daß hier mit specieller Beziehung auf die Götzen das Heil allein dem Herrn beigelegt wird, zeigt V. 4. Diese specielle Beziehung ist aber das Zufällige; die Götzen kommen nur als diejenigen in Betracht, bei denen man damals gewöhnlich, wenn man nicht in Jehovah den Herrn erkannte, Heil und Hülfe suchte; in ganz gleichem Verhältniß mit ihnen steht die eigne Kraft, die Menschenhülfe, und was es überhaupt für Gegenstände des Vertrauens außer Gott gibt. In Einklang mit Ps. 73, 25: „wer ist mir im Himmel und mit dir verlange ich nicht auf der Erde," entsagt der Sänger allen solchen Helfern und Heilsspendern außer Gott, und bewährt dadurch, daß er mit innerer Wahrheit das: ich vertraue auf dich, gesprochen. Wir nehmen das טוֹבָה, Gutes, in der Bed. des Heiles und

Glückes, uns stützend auf den Gegensatz der Schmerzen in V. 4, und auf das entsprechende: mein Theil, mein Becher, mein Loos, mein Erbe, in V. 5 u. 6. Das עליך erklären wir: außer dir, neben dir, eig. zu dir hinzu, mit Berufung auf Ex. 20, 3: du sollst keine andern Götter haben neben mir, על פני, eig. zu mir hinzu, LXX πλὴν ἐμοῦ, Targ. בר מני. Diese St. ist um so wichtiger, da der S. sie offenbar vor Augen hat, woran sich um so weniger zweifeln läßt, wenn man den Anfang von V. 4 mit ins Auge faßt. So wie das: du bist der Herr, der Gegenruf der Seele ist auf das: ich bin der Herr dein Gott, in Ex. 20, 2, so das: du allein bist mein Heil, der Gegenruf auf das: du sollst keine andern Götter haben neben mir, die Erklärung der Seele, daß das Sollen in ihr zum Seyn geworden. Am nächsten kommt der gegebenen Erkl., welche schon Symm. hat: ἀγαθόν μου οὐκ ἔστιν ἄνευ σου, Hieron.: bonum meum non est sine te, und ebenso auch der Chald. und Syr., die: du bist mein höchstes Gut. Dagegen entscheidet aber die Beziehung auf den Decalog, und V. 4. 5. 6, wonach nicht blos das über, sondern auch das neben ausgeschlossen ist. Daß das על nicht etwa diese Erkl. erfordert, zeigen außer der Grundstelle, die freilich der Sichtung bedürfenden St. bei Gesen. in dem thes. unter על, 1. b. γ. Noch entschiedener verwerflich ist die Erkl. von Böttcher, Gesen. u. A.: all mein Glück geht mir nicht über dich, das Beste, was ich habe, ziehe ich dir nicht vor. Dagegen entscheidet der Gegensatz in V. 4: viel sind die Schmerzen u. s. w., und der positive Ausdruck des hier negativ Gesagten in V. 5, ferner die Beziehung auf den Decalog, endlich, daß dieser Gedanke nicht als Ausführung des: ich vertraue auf dich, betrachtet werden kann, was allein schon hinreicht, so wie überhaupt nicht in den ganzen Zusammenhang des Psalmes paßt. Dieselben Gründe entscheiden meist auch gegen die Erkl.: mein Gutes ist nicht

über dir = ich kann dir nichts Gutes thun, welche nach dem Vorgange der Alex. (ὅτι τῶν ἀγαθῶν μου οὐ χρείαν ἔχεις) Calvin vorträgt. „Die Summe — sagt er — ist die, daß wenn wir zu Gott treten, wir alles Selbstvertrauen ausziehen müssen. Denn wenn wir uns einbilden, es sey etwas bei uns, so ist es kein Wunder, wenn er uns verstößt, weil wir ihm den vorzüglichsten Theil seiner Ehre rauben." Der an sich treffliche Gedanke paßt nicht als Ausführung des: ich vertraue auf dich, nicht in den Zusammenhang, und auch nicht recht in den Parallelismus. Besonders aber spricht V. 4 dagegen. Der Gegensatz der Schmerzen, welchen die Diener der Götzen unterliegen, zeigt, daß unter dem Guten des S. nicht das Gute verstanden werden kann was er thut, sondern nur das Gute was er empfängt, was ihm zu Theil wird, das Glück oder Heil, vergl. das טובה in dieser Bed. Ps. 106, 5: „besuche mich mit deiner Gnade, daß ich sehe das Gute deiner Erwählten," Hiob 9, 25. Durchaus verwerflich ist auch die Erkl. von Kimchi und Jarchi: du bist nicht schuldig, es liegt dir nicht ob, mir Gutes zu thun, und ebenso die von Luther: ich muß um deinetwillen leiden, in Verbindung mit dem folgenden Verse, den er so wiedergibt: für die Heiligen, so auf Erden sind und für die Herrlichen. Dann hat man zwar einen Sinn, der allein auf Christum paßt, aber auf Kosten des ganzen Zusammenhanges und Gedankenganges. (So Luther in der Übers.; in dem Comment. erklärt er mit den LXX: du brauchst nichts von alle dem, das Gutes an mir ist.)

V. 3. Mit den Heiligen, die im Lande sind, und den Herrlichen, an denen all mein Wohlgefallen. Mit diesem seinem Vertrauen auf Jehovah, der Überzeugung, daß er allein der Herr, er der einzige Urheber des Heiles, steht der S. nicht allein: er theilt sie mit der Gemeinde Gottes, die dieser mit herrlichen Vorzügen geziert, mit hoher Würde begabt, und

an der deßhalb der S. mit voller Liebe hängt: als Glied dieser Gemeinde, die ihren Sitz im Lande des Herrn hat, vertraut er auf den Herrn als seinen alleinigen Heiland, mit Verschmähung aller derer, welche die Welt, das umwohnende Heidenvolk, sich erdichtet. Das ל behauptet nach dieser Erkl. ganz seine gewöhnliche Bedeutung, und was Stier dagegen einwendet, die Ellipse, mich gesellend, angehörend, sey gar zu hart, trifft gar nicht, da von einer Ellipse hier ebensowenig die Rede seyn kann, wie in dem לדוד, dem David angehörig, in der Überschrift. Das ל steht in völlig gleicher Weise (de eo quorsum quis pertinet, Gesen. in dem thes. s. v.) z. B. 1. Kön. 15, 27: Baesa, der Sohn des Ahia, לבית ישכר, dem Hause Isaschars angehörig. Durch die Heiligen und die Edlen werden nicht etwa gewisse Individuen, oder eine einzelne Klasse unter Israel bezeichnet, sondern Heilige und Edle sind der Idee nach alle Israeliten, das ganze Volk des Bundes, und dieß Prädicat bleibt dem Ganzen, wenn auch ein großer Theil der Einzelnen sich durch eigne Schuld von der Theilnahme an dieser Würde ausgeschlossen hat: diese, die Seelen, welche ausgerottet sind aus ihrem Volke, werden als abwesend betrachtet, wenn sie auch dem Leibe nach anwesend sind. Für diese Beziehung auf das Ganze der Gemeinde entscheidet zuerst das: welche im Lande sind, dann die Vergleichung der Grundstellen, auf denen die Bezeichnung ruht, Ex. 19, 6: und ihr sollt mir seyn ein Königreich von Priestern (vergl. das βασίλειον ἱεράτευμα von der ganzen Gemeinde des N. B. in 1. Petri 2, 9) und ein heiliges Volk, und Deut. 7, 6: denn ein heiliges Volk bist du dem Herrn deinem Gott, dich hat erwählt der Herr dein Gott, daß du ihm seyst Volk des Eigenthums aus allen Völkern, welche auf der Erde. Als Prädicat des ganzen Volkes findet sich das „Heilige" auch in Ps. 34, 10? Dan. 8, 24. 7, 21. Daß das Heilige hier nicht die moralische Qualität bezeichnet, sondern die

Würde, erhellt, außer den angeführten Grundstellen, auch aus dem parallelen אַדִּירִים, was nie die Edeln von Gesinnung bezeichnet, immer die Edlen an Würde und von der Berleb. Bibel treffend durch „die Durchlauchtigen" erklärt wird. Die Heiligen sind die Erwählten, diejenigen, die Gott dem Gebiete der profanen Welt entnommen, und zu seinem Volke erhoben hat. Von diesem Vorzuge der Würde ist der Vorzug der Gesinnung freilich die Folge. Die Erwählung Gottes äußert sich zuerst und vor allem darin, daß er Anstalten errichtet, Einrichtungen macht und Kräfte mittheilt, wodurch er sich ein Volk schafft, das fleißig ist in guten Werken. Das בָּאָרֶץ, was nicht durch: auf der Erde, erklärt werden darf, sondern nur durch: im Lande, weist hin auf den Sitz der Heiligen und Herrlichen. Die Gemeinde Gottes ist eine sichtbare, räumlich umgränzte, ihre Stätte ist das Land des Herrn. Den Gegensatz der Heiligen, welche im Lande, bilden die auswärtigen Götzendiener, von denen in V. 4. Außer dem Lande sind keine Heiligen und Herrlichen, sind nur solche, welche Jehovah nicht erwählt, welche auf ihn nicht vertrauen, zu ihm nicht sprechen: du bist der Herr, mein Heil ist nicht außer dir, vielmehr Andere erkaufen. Genau dieselbe Anschauung von der Zusammengehörigkeit der Gemeinde des Herrn und seines Landes spricht David aus in 1. Sam. 26, 19, wo er zu Saul spricht: „Und wenn Menschenkinder (dich reizten wider mich), so seyen sie verflucht vor dem Herrn, denn sie vertreiben mich heute aus der Gemeinschaft mit dem Erbe des Herrn, sprechend: diene fremden Göttern." Dann ist auch Jos. 22, 24. 25 sehr erläuternd, wonach die transjordanensischen Stämme, die nicht in Canaan im engeren Sinne wohnten, fürchten, die cisjordanensischen möchten dereinst sprechen: „was habt ihr mit Jehovah, dem Gott Israels zu schaffen? Und eine Gränze hat der Herr gesetzt zwischen uns und zwischen euch, den Jordan, ihr habt kein Theil am Herrn." Man sieht,

in welche enge Verbindung man die Theilnahme am Lande des Herrn und die Theihnahme am Herrn setzte. Schon in der Genesis tritt uns diese locale Umschränkung der Gemeinde Gottes entgegen. Kain wird mit seiner Entfernung von dem Sitze der übrigen menschlichen Gesellschaft zugleich von dem Angesichte Gottes hinweggetrieben, Jakob ist voll von dankbarer Verwunderung, als Jehovah sich ihm nach seiner Entfernung von dem Orte kundgibt, an dem damals die Gemeinde Gottes sich befand. Die tiefe Wahrheit, welche dieser Anschauung zu Grunde liegt, entwickelt Melanchthon in den locis, de ecclesia zu Anfang: „Unter der Kirche dürfen wir nur die Gemeinde der Berufenen verstehen, welche die sichtbare Kirche ist, und nicht irgend anderswo uns Erwählte träumen, als in dieser sichtbaren Gemeinde. Denn Gott will nicht anders angerufen und erkannt werden, als wo er sich offenbart hat, und er hat sich nirgends anders offenbart, als in der sichtbaren Kirche, in der allein die Stimme des Evangeliums ertönt" u. s. w. — Die letzten Worte heißen eigentlich: die Edeln der Allheit meiner Lust an ihnen; vergl. über den Stat. constr. vor ganzen untergeordneten, in einen Nominalbegriff gefaßten Sätzen, Ew. gr. Gr. §. 303. kl. Gr. §. 509. Der Grund des Wohlgefallens des Sängers an den Heiligen und Herrlichen ist eben ihre Heiligkeit und Herrlichkeit: er hängt mit voller Liebe an denen, welche Gott vor allen andern ausgezeichnet, die er durch seine Erwählung geadelt hat. — Von den abweichenden Erkl. prüfen wir nur die verbreitetsten und scheinbarsten. 1. Mehrere, zuletzt Gesenius, erklären: was die Heiligen betrifft, die im Lande sind, und die Herrlichen, so ist an ihnen all mein Wohlgefallen. Dagegen reicht schon das Eine hin, daß der Stat. constr. nie und nirgends für den Stat. absol. vorkommt, wie hier אדירים für אדירי stehen würde. Dazu kommt noch, daß der Sinn durchaus nicht in den Zusammenhang des Ps. paßt. Da Alles bis V. 7 nur Ausfüh-

rung des: auf den Herrn vertraue ich, ist, Alles nur das Vertrauen auf den Herrn ausspricht, so kann das Wohlgefallen des Sängers an den Heiligen wohl beiläufig, in einem Nebensatze ausgesprochen werden, nicht aber in einem durchaus selbstständig dastehenden Hauptsatze. Man muß entweder diese Erklärung, oder den Zusammenhang aufgeben. Endlich, das: die einen Anderen erkaufen, in V. 4 schließt sich unmittelbar an das: mein Gutes ist nicht außer dir, in V. 2 an, und nur aus dieser Verbindung erhält das: einen Anderen, seine Bestimmung; diese Verbindung wird zerstört, sobald man dem dritten Verse eine selbstständige Stellung anweist; sie findet nur nach unserer Erkl. statt, nach der in diesem Verse der Sänger nur den Gedanken ausspricht, daß er mit seiner Anerkennung Jehovahs als des Herrn und des alleinigen Urhebers des Heiles nicht allein dastehe, sondern sie als Glied der Gemeinde Gottes ausspreche. 2. De Wette u. A. erklären: die Heiligen, welche im Lande, sind die Herrlichen, an denen ich all meine Lust habe. Diese Erkl. entgeht nur dem ersten der gegen die vorige angeführten Gründe. Die beiden andern bleiben auch gegen sie in Kraft. Der Gedanke ist auch nach ihr in den Zusammenhang hineingeschneit. De Wette meint zwar, der Sinn passe vortrefflich in den Zusammenhang mit dem folgenden V.: „der Sinn des V. ist nach unserer Erkl.: der Dichter halte es mit den Frommen im Lande, wozu der folgende V. den Gegensatz bringt, daß er nämlich die Götzendiener verabscheue.“ Allein der an die Spitze gestellte Hauptgedanke des folg. V., daß die, welche einen Andern erkaufen, viele Schmerzen haben, wird dabei ganz außer Acht gelassen, und von einem Abscheu des S. gegen die Götzendiener ist nach richtiger Erkl. in diesem V. gar nicht die Rede. 3. Hoffmann, die Weissagung und ihre Erfüllung S. 162, nimmt das ל hier als coordinirt dem in ליהוה: in V. 2, was die Seele zu dem Herrn spricht, in V. 4, was zu den Heiligen. Allein

der

der Angeredete ist im ganzen Ps. immer nur Jehovah, V. 4 enthält materiell gar nichts, was sich speciell zu einer Anrede an die Heiligen eignete, und ebenso fehlt auch formell jede Spur einer solchen. Dazu kommt, daß durch diese Erkl. der Strophenbau des Ps. ganz zerstört wird. Übrigens ist diese Erkl. schon vor Hoffmann aufgestellt (von einem Rec. in der Lpz. L. Z.) und ebenso auch widerlegt worden. Böttcher bemerkt dagegen: „die Zurückbeziehung auf V. 2 gibt doch eine zu langweilige Gedankenfolge, in ירבו in V. 4 einen zu unkenntlichen Redeanfang, als daß sie in solcher Entfernung von אמרת gewöhnlichen unbefangenen Lesern, die nicht exegetisch grübelten, hätte einfallen können."

V. 4. Der Herr ist, mit den Heiligen im Lande, des Sängers einziges Heil: denn die ihr Heil bei Anderen suchen, erndten für die Aufopferungen, durch die sie ihre Gunst zu erkaufen sich bemühen, statt der gehofften Fülle der Gaben nur eine Fülle von Schmerzen: darum wendet er sich mit Abscheu hinweg von diesen Anderen, den Götzen, er will an ihrem abscheulichen Dienste keinen Antheil haben, und ihre Namen nicht auf seine Lippen nehmen. Viel sind die Schmerzen derer, die einen Anderen erkaufen, nicht ausgießen will ich ihre Trankopfer von Blut und nicht nehmen ihre Namen auf meine Lippen. Statt: viel sind die Schmerzen, erklären Mehrere, zuletzt Ewald und Maurer: viel sind die Götzenbilder. Allein diese Erkl. ist gradezu sprachwidrig: es müßte dann heißen עַצַּבֵּיהֶם; עצבות sind immer Schmerzen. Diese allein gesicherte Bed. muß hier auch schon wegen des Gegensatzes gegen טובה in V. 2 beibehalten werden: ich suche mein Heil bei dem Herrn, denn bei den Anderen sind nur Schmerzen. Dann erscheint auch die Erwähnung der Vielheit der Götzen in diesem Zusammenhange als müßig, und diese Erkl. nimmt dem V. dasjenige, was ihm den Charakter einer

Ausführung des: auf den Herrn vertraue ich, gibt, und trübt auch sein Verhältniß zu dem folgenden V., in welchem den vielen Schmerzen, welche allein bei den Götzen zu finden, die reichen Güter entgegenstehen, welche der Herr gewährt. Nur soviel ist an jener Erklärung richtig, daß der Sänger wahrscheinlich auf das עצבים, Götzen, anspielt, hindeutet auf das traurige Omen, welches schon in dem Namen enthalten ist, eine Anspielung, die um so bedeutsamer ist, da das עצבים mit dem עצבות wirklich in engem Zusammenhange steht, die Götzenbilder wirklich ihren Namen von der Mühe und Beschwerde haben, welche ihre Anfertigung machte. Auf solch einen Anfang kann kein gutes Ende folgen. — Die Schmerzen bestehen nicht blos in der getäuschten Hoffnung, sondern auch in den Gerichten, die Gott über die Abtrünnigen verhängt, vergl. Jes. 65, 14: „Siehe meine Knechte werden jauchzen vor Herzenslust; ihr aber werdet schreien vor Schmerz und vor Betrübniß heulen." — Das אחר מהרו erkl. Mehrere mit De Wette: die anders wohin eilen, eine Erklärung, die schon längst von älteren Ausl. durch die Bemerkung zurückgewiesen worden, daß das אחר nie „anders wohin" heiße (Böttcher: „weder für diesen Neutralgebrauch des אחר, noch für die grade in solchem Fall unverlängerte Wortform im Sinne des wohin, läßt sich irgend ein bestätigendes Beispiel erkennen") und daß man nicht berechtigt sey, dem מהר hier die Bed. des eilens zu geben, da diese Bed. sonst immer nur dem Piel eigenthümlich sey, das Kal sich in Ex. 22, 15[16] wie auch im Arab. und Syr, in einer ganz andern Bed., vom Weiberkaufe, finde. Luther, welcher übersetzt: die einem Anderen nacheilen, werden großes Herzeleid haben, hat wenigstens die erste Sprachwidrigkeit vermieden. Der Sprachgebrauch läßt nur eine Erklärung zu: die einen Anderen erkaufen. Gegen diejenigen, welche behaupten, das: einen Anderen, können nicht so ohne weiteres für andere Götter stehen,

darf man nicht etwa blos mit Böttcher sich „auf die stete Gedankenrichtung hebräischer Dichter auf Gott und Göttliches" berufen; das: ein Anderer, steht hier nicht ohne weiteres für andere Götter: es erhält seine Bestimmung aus V. 2, wo der S. Jehovah als den alleinigen Herrn, als den, neben dem kein Heil und kein Heiland, bezeichnet hatte: in diesem Zusammenhange kann der Andere nur ein anderer Gott außer Jehovah seyn, und wenn man behauptet, אחר könne nur da einen Götzen bedeuten, wo wie in Jes. 42, 8. 48, 11 der Gegensatz gegen Jehovah klar ausgedrückt sey, so verlangt man nichts, was hier sich nicht fände. Eine nähere Bezeichnung war um so weniger nöthig, da im Pentateuch die Redensart: sich zu andern Göttern wenden, stehend ist. Hier wie dort steht das אחר statt der Nennung der Götzen nicht ohne Nachdruck, es weist darauf hin, daß es gleichviel ist, wer, wenn nur ein Anderer, als Jehovah, der Herr, der einige Heiland. Grade das אחר zeigt recht deutlich, wie unwesentlich der Unterschied ist zwischen dem eigentlichen Götzendienste, wie er hier zunächst gemeint ist, und dem Götzendienste im weiteren Sinne. Kommt nur das in Betracht, daß ein Anderer, als der Herr, Gegenstand des Vertrauens ist, so steht der Mammon (den der Herr eben deshalb personificirt hat, um ihn den gewöhnlich allein sogenannten Götzen ganz gleich zu stellen) in gleichem Verhältniß mit dem Dagon. — Bei dem מהרו halten Mehrere nur den allgemeinen Begriff des Kaufens, Erkaufens fest. Sie finden hier blos den Gegensatz der Aufopferungen, mit welchen die Diener der Götzen die Gunst derselben zu erkaufen suchen, indem sie auf ihren Cultus großen Aufwand verwenden, und der Schmerzen, die sie dafür einerndten. Allein man hat keinen Grund, die im Sprachgebrauche gegebene specielle Bed. emit dote uxorem hier zu verlassen: diese gewährt hier vielmehr noch einen reicheren und tieferen Sinn, und ihre Anwendung liegt um so näher, da

durch Bilder, entnommen von dem ehelichen Verhältnisse, so durchgängig das Verhältniß zu dem wahren Gotte und zu den Götzen bezeichnet wird, die letzteren den Namen מאהבים, Buhlen, führen. Wenden wir sie an, so wird sehr treffend durch das Verbum selbst auf die Ungereimtheit des Verhältnisses der Götzendiener zu den Götzen hingewiesen. Nach der Orientalischen Sitte erkauft der Mann die Frau. Dasselbe sollte nun der Natur der Sache nach bei der Gottheit im Verhältnisse zu ihren Verehrern, gleich dem Verhältnisse des Mannes zum Weibe, stattfinden. Die Gottheit sollte die Initiative ergreifen, sollte entgegenkommend werben um die Gunst ihrer Erwählten. Bei Jehovah im Verhältniß zu Israel findet dieß wirklich statt. Er hat sich Israel erkauft aus der Knechtschaft Ägyptens, vgl. Hos. 3, 2. Er ist ihm entgegengekommen mit großartigen Erweisungen der Liebe, er hat es zuerst geliebt und verlangt nur Gegenliebe. Ganz anders bei den Götzen. Diese haben durch nichts ihr Daseyn, durch nichts ihre Liebe bezeugt, das Verhältniß beginnt mit schweren Aufopferungen ihrer Diener für sie. Solchem Anfange kann nur das hier bezeichnete Ende folgen. Ein erkaufter Gott kann nicht Heil gewähren: die Saat der Aufopferungen kann nur die Ernte der Schmerzen tragen. Ein Gott, der nicht mit Erweisungen seiner Liebe das Verhältniß eröffnet, wird sie nimmer erweisen, und thöricht ist es, auf sie zu hoffen. Analog ist das: „Ephraim hat sich Liebe erkauft" in Hos. 8, 9 und Ez. 16, 33. 34, wo der Prophet das Widersinnige hervorhebt, daß, während sonst überall den Buhlerinnen Lohn dargereicht werde, die Götzendiener ihren Buhlen, den Götzen, Geschenke darreichen. — Die Suff. in נסכיהם, ihre Trankopfer, und שמותם, ihre Namen, beziehen viele Ausl. auf diejenigen, die einen Anderen erkaufen, die Götzendiener, Andere dagegen auf die Götzen. Die Zulässigkeit der letzteren Erklärung kann nicht geläugnet werden, da das אחר ja nur eine

ideelle Einheit ist, im Gegensatze gegen den einen wahren Gott, und der Sache nach eine Mehrheit in sich schließt, und für sie spricht die unverkennbare Beziehung, in der das: ich werde nicht nehmen ihre Namen auf meine Lippen, auf die Grundstelle Ex. 23, 13 steht: „den Namen anderer Götter sollt ihr nicht erwähnen, und nicht soll er gehört werden aus eurem Munde," auf der, wie unsere St., auch Hos. 2, 19 ruht: „und ich entferne die Namen der Baalim aus ihrem Munde, und nicht werden sie ferner erwähnt nach ihrem Namen." Auch sprechen diese Worte schon an sich gegen die Beziehung auf die Götzendiener: ihren Namen, den der heidnischen Völker, auszusprechen, kann der S. nicht vermeiden wollen. Endlich, die Beziehung auf die Götzen wird erfordert durch den Gegensatz in V. 5. — Die Trankopfer von Blut nehmen mehrere Ausl. eigentlich, aber bei dieser Beziehung auf einen speciellen heidnischen Gebrauch, für den man die sehr vereinzelten Belege mühsam zusammensuchen muß, wird der Zusammenhang nicht beachtet, nach dem man eine Verwerfung des Cultus der Götzen an sich, dieser Heilande, die keine Heilande sind, und denen man nur gibt, was man von dem wahren Gotte genommen, erwarten muß; nicht das wie, sondern das daß des Götzendienstes ist dem S. ein Abscheu. Man muß vielmehr mit Vergl. von Jes. 63, 3 das Trankopfer von Blut, so erklären: Trankopfer, die ebenso abscheulich sind, als ob sie statt des Weines, aus dem sie äußerlich bestanden, aus Blut bestünden. Das: aus Blut, lag um so näher, da der Wein Traubenblut genannt wurde, Gen. 49, 11. Deut. 32, 14, s. v. a. Trankopfer, äußerlich aus Trauben-, innerlich aus Menschenblut.

V. 5. Nicht die Anderen, bei denen nur Schmerzen, sind des Sängers Heil, der Herr ist es allein, und bei ihm findet er der Güter Fülle. Der Herr ist mein Antheil und mein Becher, du machst herrlich mein Loos. Den

Sinn gibt ganz richtig schon Muis an: „all mein Gut ist von Gott und in Gott allein.“ Daß der S. hier nicht etwa nach der reinen Liebe der Mystiker Gott seinen Antheil nennt, sich nicht, wie Böttcher will, glücklich preist wegen der innerlichen Verbindung mit ihm, vielmehr erklärt, daß Gott der alleinige Urheber seines Heiles, erhellt daraus, daß dieser Vers noch Ausführung des: ich vertraue auf dich, ebenso auch aus dem: du machst herrlich mein Loos, besonders aber aus dem: mein Gutes ist nicht außer dir, in V. 2, was hier in anderer Form wiederkehrt, nachdem der Sänger sich ausdrücklich von denjenigen losgesagt, bei denen man außer Gott Gutes sucht, und aus dem Gegensatze der vielen Schmerzen, welche der Dienst jener Anderen nach sich zieht. Der Herr kommt hier also in Betracht nach der ganzen Fülle der Güter und Gaben, die ihm beiwohnt, und der Sache nach ist das: der Herr ist mein Antheil und Becher, s. v. a. was der Herr hat und gibt, das suche ich allein, das wird mir und das genügt mir. Analog ist aus unserer Liederpoesie das: „so lang' ich diesen habe, fehlt mir's an keiner Gabe; der Reichthum seiner Fülle gibt mir die Hüll' und Fülle.“ Dieser Sinn wird als der allein richtige bestätigt auch dnrch die Vergleichung der Grundstellen des Pentateuch, welche der S. hier offenbar vor Augen hat. Es sind dieß diejenigen, in denen der Herr Levi's Antheil und Erbe genannt wird, Num. 18, 20: „der Herr sprach zu Aharon: in ihrem Lande sollst du nicht erben, und Antheil soll dir nicht seyn in ihrer Mitte, ich bin dein Antheil und dein Erbe inmitten der Kinder Israel,“ wo J. H. Michaelis den Sinn recht gut so angibt: a me solo accipies, quod satis superque sit et quae mihi debentur ea tua erunt, Deut. 10, 9. 18, 1. 2, wo das: der Herr ist sein Erbe, erklärt wird durch: „die Opfer des Herrn und sein Erbe werden sie essen.“ So wie dort nicht etwa an Levi die Anforderung gestellt wird, daß er, sich an der

Gnade Gottes genügen lassend, und diese als Ersatz für seine Aufopferungen betrachtend, auf alles Glück resignire, vielmehr ihm als Ersatz die Theilnahme an den reichen Gütern des Herrn angewiesen, so ist auch hier das: der Herr ist mein Antheil s. v. a. im Besitze des Herrn und seiner Güter und Gaben, überlasse ich gerne der Welt ihre Scheingeber und ihre Scheingüter, die näher betrachtet nur Schmerzen sind. Calvin bemerkt mit Recht, daß die entgegengesetzte Gesinnung, die ungläubige und undankbare Unzufriedenheit mit dem höchsten und einigen Gute, oder der einigen wahren Quelle alles Glückes, der Grund des Aberglaubens und falschen Gottesdienstes sey. Über die Form מנת vergl. zu Ps. 11, 6. Was es heiße, der Herr ist mein Becher, erhellt aus Ps. 23, 5: „mein Becher ist Überfluß," vgl. auch Ps. 11, 6: „und Zorneswind ist ihr Bechertheil." Der Herr ist für die Seinen ein Becher, der nie leer wird und nie dursten läßt, der Quell aller Güter, durch ihn werden sie reichlich versorgt mit Allem, was zur Erquickung auf ihrem Lebenswege dient, so daß es undankbare Thorheit wäre, wenn sie anderswo Erquickung suchen wollten. — Die letzten Worte werden gewöhnlich erklärt: du unterstützest, oder erhältst mein Loos. Nach dem Vorgange der alten Übers. nimmt man das תומיך als Particip. Allein eine solche Participialform ist ganz ohne Beispiel. Das יוסך in Jes. 29, 14 und 38, 5, worauf man sich beruft, ist offenbar nicht Partic., sondern dritte Pers. Fut. Dazu kommt, daß das Unterstützen oder Erhalten des Looses etwas sehr Fremdartiges hat: das Loos wird dem S. von Gott nicht erhalten, sondern zugetheilt. So wie das Wort hier steht, kann es wohl kaum etwas anderes seyn, als das Fut. in Hiph. von ימך; dieß Verb. hat nun im Arab. die höchst passende Bed. amplus fuit, also in Hiph. weit, herrlich machen. So zuerst Schultens, instit. ad fundam. l. Hebr. p. 298.

V. 6. Mein Besitz fiel mir in Wonne, auch ein schönes Erbe ward mir. Den Sinn gibt treffend Calvin an: „er bestätigt, was er schon im vor. V. gesagt hatte, nämlich, daß er mit ruhigem und zufriedenem Gemüthe sich mit dem einen Gott (und seinem Heile) begnüge, ja sich also seiner rühme, daß er stolz verachte, was außer ihm sich als wünschenswerth die Welt erdichtet." Das חבלים Stricke, Meßschnur, dann der abgemessene Theil, der Besitz. So Jos. 17, 5. Der Besitz des S. ist der Herr mit seinen Gütern und Gaben. Das fallen soll nach den meisten Ausl. von dem Bilde des Looses hergenommen seyn. Allein zu dieser Annahme ist kein Grund vorhanden. Das נפל mit ל kommt in der Bed. jemanden zufallen, ohne Beziehung auf das Loos in Num. 34, 2. Richt. 18, 1 vor. Das בנעימים wird gewöhnlich erklärt: an lieblichen Orten. Dagegen macht Böttcher mit Recht geltend, es finde sich kein Beispiel von Adj. nicht localer Bed., die ohne weiteres auf Gegenden bezogen werden, das נעימות stehe in V. 11 parallel mit שמחות, in Hiob 36, 11 komme das ganz gleiche בנעימים in der Bed.: in Wonne, vor. Diese Gründe sind entscheidend. Der Plural steht hier wie häufig zur Bezeichnung des Abstr.: die lieblichen Dinge, für die Lieblichkeit, die Wonne. Wenn aber Böttcher weiter behauptet, in Lieblichkeit stehe für: auf das lieblichste, so können wir ihm nicht beistimmen. Wenn auf das: Besitz fiel mir zu, ein Nomen mit ב folgt, so erwartet jeder in demselben eine Bezeichnung der Örtlichkeit des Besitzes. Wir betrachten die Wonne und Lieblichkeit als das geistige Terrain, auf welchem dem S. sein Besitz zugefallen ist. — Das אף steht hier, wie auch in V. 9, nicht als Partikel der Steigerung, sondern mit abgeschwächter Bed. in dem Sinne von auch, vgl. Winer s. v. Das נחלת ist nicht stat. constr., sondern dichterische Form des stat. absol. Das: ein Erbtheil, es ist schön, ist lose Verbindung für: ein Erbtheil, welches schön ist, ein

schönes Erbtheil. Das עלי, eig. es ist über mir, für: es ist bei mir, ich besitze es, erklärt sich daraus, daß der Besitzer einer Sache als ihr Träger betrachtet wird. Gradeso kommt das על z. B. vor in Ps. 7, 9? 131, 2. Neh. 5, 7. Ganz richtig hat schon Luther: mir ist ein schön Erbtheil geworden. Gesenius, De Wette u. A. erklären: und das Besitzthum gefällt mir. Allein dann müßte das אף, was nicht und, sondern nur auch heißen kann, nicht bei dem Nomen, sondern bei dem Verbum stehen, bei dem נחלת müßte man den Art. oder das Suff. erwarten, und das שפר mit על kommt zwar im Chald. in der Bed. gefallen vor, nie aber im Hebr.

V. 7. Preisen will ich den Herrn, der mir gerathen hat, auch Nachts mahnen mich meine Nieren. Das: welcher mir gerathen hat, erhält sein Licht durch die Beziehung auf das Vorhergehende. Der S., in die Mitte aller Besitzthümer gestellt, weiß nicht, welches er wählen, wo er sich ansiedeln soll. Da ertheilt ihm der Herr den Rath, das im vorigen V. geschilderte liebliche Besitzthum zu wählen, d. h. auf ihn zu vertrauen, sein Heil nur bei ihm zu suchen, sich zu ihm als dem einigen Heilande zu wenden, und diesen Rath feiert er hier mit preisendem Danke. Calvin: „er bekennt endlich auch, das sey ihm durch die reine Gnade Gottes gegeben, daß er in den Besitz eines solchen Gutes durch den Glauben gekommen; denn die bloße gnädige Darbietung würde uns noch nichts helfen, weil diese ja an alle geschieht. Wir müssen also wissen, daß beides hervorgeht aus einem Gnadengeschenke Gottes, daß er unser Erbtheil ist, und wir ihn im Glauben besitzen." Ungenau wird der Gegenstand des Rathes bestimmt von Jarchi: „zu erwählen das Leben, und zu wandeln in seinen Wegen," von De Wette: „daß ich ihm treu geblieben bin," und von Böttcher: „es nicht aufzugeben," der völlig willkührlichen Bestimmung von Hitzig nicht zu gedenken. Andere erklären: weil er für

mich gesorgt hat, allein diese Erkl. ist sprachlich nicht begründet. יעץ mit dem Accus. heißt: jemanden einen Rath ertheilen, vgl. Ex. 18, 19. Jer. 38, 15. 1. Kön. 1, 12. — In dem zweiten Gliede ist dasjenige, wozu der S. gemahnt wird, offenbar der Dank und Preis, von dem das erste Glied: mahnen mich dazu meine Nieren. Der Trieb, dem Herrn zu danken für seine gnädige Berathung, beruhend auf der tiefsten und lebendigsten Erkenntniß der Größe des Heiles, in welches er durch dieselbe eingeführt worden, ist bei dem S. so mächtig, daß er selbst durch die Nächte hindurchgeht, und ihn loben und preisen läßt, wo die ganze Welt schläft.

Es beginnt nun der zweite Theil des Ps., in dem aus dem Vertrauen die Hoffnung hervorwächst.

V. 8. Ich setze den Herrn vor mich allezeit, denn er ist mir zur Rechten, nicht werd' ich wanken. Nach dem Zusammenhange ist das auf den Herrn beständig gerichtete Auge des S. das inmitten der Noth hoffende, oder er schaut aus nach dem Herrn als seinem Helfer in Noth und Tod. Luther: „Es macht solches, wenn man Gott immer vor Augen hat, einen frischen Muth und unerschrocken Herz, das freudig und willig ist, wenn es Unglück, Kreuz und Leiden ertragen und erdulden soll. Fürwahr, ein solcher Glaube kann von keinem Kreuz und Unglück überwunden und überwältigt werden." In den Worten: denn er ist u. s. w. gibt der S. den Grund seiner auf den Herrn gesetzten Hoffnung an. Die Hoffnung ruht auf der Zuversicht. Das „er ist zu meiner Rechten" als mein Heiland und Helfer, entspricht dem: ich vertraue auf dich, in V. 1, und faßt kurz den Inhalt von V. 2—7 zusammen, worin der S. darlegt, daß der Herr sein Heiland.

V. 9. Darum freut sich mein Herz, und jubelt meine Ehre, auch mein Fleisch wird sicher wohnen. Darum, nämlich weil der Herr mir zur Rechten ist, und ich

deshalb nicht wanken werde. Im vor. V.: ich hoffe auf den Herrn, denn er ist mein Heiland, hier: er ist mein Heiland, darum hoffe ich auf ihn, bin voll Freude und Jubel und meiner Errettung gewiß. Die Ehre ist auch hier emphatische Bezeichnung der Seele. Worüber Herz und Seele jubeln, über die Gewißheit des Heiles, die Sicherheit in der Noth und vor dem Tode, das erhellt aus dem parallelen: auch mein Fleisch wird sicher wohnen, und aus V. 10. Unter dem Fleische verstehen mehrere unter den messian. Auslegern den entseelten Leib, den Leichnam: diesem soll der S. eine sichere Grabesruhe versprechen: so Luther: auch mein Fleisch wird sicher liegen. Dagegen sprechen aber folgende Gründe: 1. Das בשר, Fleisch, bezeichnet sonst, wo es in Verbindung mit dem Herzen und der Seele steht, nicht den Leichnam, sondern den beseelten Leib, wie die Seele in solchem Falle nicht die vom Leibe abgetrennte, sondern die Seele im Leibe ist. Vergl. Ps. 63, 2: „es dürstet nach dir meine Seele, es schmachtet nach dir mein Fleisch." 84, 3: „es sehnet sich und schmachtet meine Seele nach den Vorhöfen des Herrn, mein Herz und mein Fleisch." 2. Die Redensart: לבטח שכן kann schon an sich nicht wohl von der Ruhe des Leibes im Grabe verstanden werden; das wohnen will dazu nicht recht passen, wie schon daraus hervorgeht, daß diese Ausl. ihm meist unvermerkt das liegen substituiren. Vergleichen wir aber die Grund- und Parallelst., so erscheint diese Erkl. um so mehr als unzulässig. Die Redensart bezeichnet an ihnen einen Zustand ruhigen, durch keine feindliche Bedrängung gestörten und gefährdeten Glückes. So Deut. 33, 12 von Benjamin: „der Geliebte des Herrn wird sicher wohnen bei ihm," V. 28: „und es wohnet Israel sicher," welche St., namentlich die letztere, um so mehr als die Grundst. zu betrachten sind, da die Redensart sicher wohnen, von dem Individuum gebraucht, etwas Fremdartiges hat, und da die Beziehung auf sie in Ps.

4, 9: „denn du o Herr lässest alleine sicher mich wohnen" unläugbar ist. Vergl. noch Jerem. 23, 6. 33, 16. Richt. 18, 7. 3. Gegen diese Erkl. entscheidet der folg. V. Zuerst wird dadurch, daß dort an die Stelle des Fleisches die Seele tritt, die Meinung zurückgewiesen, daß dasselbe hier den entseelten Leib bezeichne. Dann wird dort nicht, wie man nach jener Deutung erwarten sollte, Bewahrung im Tode, sondern Bewahrung vor dem Tode gehofft. — Man wird also auch bei der streng und direct messian. Erkl. die Worte nicht auf die sichere Grabesruhe, sondern nur auf das Heil und die Rettung überhaupt beziehen dürfen. Daß schon Petrus die Worte so verstand, geht daraus hervor, daß er im folg. V. nicht die Bewahrung Christi im Tode, sondern vor dem Tode ausgesprochen findet.

V. 10. Denn Du, mein einziges Gut, mein Antheil und mein Becher, Du, der Du herrlich machst mein Loos — daß man so ausfüllen müsse, zeigt das „deine Frommen," des zweiten Gl. — wirst nicht lassen meine Seele der Hölle, nicht hingeben deine Frommen, zu schauen die Grube. Die im vorigen V. ausgesprochene Zuversicht des Heiles wird hier darauf begründet, daß der Herr, als des S. Heiland, ihn dem Tode nicht preisgeben könne, wozu im folg. V. das positive Moment tritt, daß er ihm Leben, Freude und Wonne schenken müsse. Das עזב mit ל heißt jemanden lassen, überlassen, vgl. Lev. 19, 10. Ps. 49, 11. Hiob 39, 14. Die Erkl. Luthers und vieler andern Ausl.: du wirst meine Seele nicht in der Hölle lassen, hat den Sprachgebrauch und den Parallelismus gegen sich, nach dem der Fromme die Grube gar nicht schauen, also seine Seele gar nicht in die Hölle (den Scheol) gelangen wird. Petrus, dem zu Liebe diese Erkl. angenommen worden, ist ihr nicht gefolgt. Er übersetzt in Apgesch. 2, 27: du wirst meine Seele nicht in die Hölle lassen, εἰς ᾅδου, oder nach

Lachmann ἅδην, wie auch die LXX haben: nicht sterben und nicht begraben werden, diese Hoffnung findet Petrus in dem Ps. ausgesprochen, und an Christo verwirklicht, ungeachtet seines Todes und seines Begräbnisses. Denn ein Tod wie der seine, und in Folge dessen auch der seiner Gläubigen, ist, als ein bloßer Durchgang zum Leben, kein Tod zu nennen. Es gilt auch hier das Wort Christi Matth. 9, 24: das Mägdlein ist nicht gestorben, sondern schläft. Vergl. auch Joh. 11, 11. — Die Entscheidung zwischen den beiden Lesarten חסידיך, deine Frommen, und חסידך, deinen Frommen, ist schwierig. Wäre die letztere ein reines Kri, so wäre sie unbedenklich zu verwerfen, hätte gar keine andere Bed., wie eine Conjectur, die sich ein neuerer Kritiker erlaubt. So aber steht die Sache nicht. Sehr viele Handschriften, und unter ihnen sehr vorzügliche, haben das „deinen Frommen" im Text. Den Singular drücken alle alten Übers. aus und ebenso auch Petrus und Paulus in ihren Citaten. Dazu kommt, daß das jüdische polemische Interesse, die Opposition gegen die messian. Erkl., die Lesart חסידיך begünstigte. Die St. jüdischer Schriftsteller, in denen dieselbe zu diesem Zwecke benutzt wird, findet man gesammelt bei Aurivillius, de vera lectione vocis חסידיך in d. dissertt. ed. Michaelis p. 136. Dennoch neigen wir uns dahin, die Lesart חסידיך, deine Frommen, für die ursprüngliche zu halten. Für sie spricht 1. doch immer das Übergewicht der äußeren kritischen Auctoritäten; der Vorzug der Zeugnisse der Handschr., der auf ihrer Seite ist, kann durch das Zeugniß der alten Übers. nicht aufgewogen werden, auf die in solchen Dingen nicht viel zu geben. 2. Der Plural, als die schwerere Lesart, konnte leicht von denen, die sich mit ihm nicht zu helfen wußten, weil sonst in dem ganzen Ps. immer ein Einzelner redend auftritt, in den leichteren Singular verwandelt werden. Das den Plural begünstigende jüdische polemische Interesse kann diesen Grund nicht aufwiegen: solche

Rücksichten können immer nur einen partiellen Einfluß ausüben. — Erkennt man den Plural als die richtige Lesart an, so tritt hier, wie wir schon in der Einl. bemerkten, der nichtindividuelle Charakter des Ps., seine Bestimmung für alle Frommen hervor, gradeso wie in Ps. 17, 11. — Das: deine Frommen, enthält den Grund der Zuversicht. Es faßt Alles zusammen, was der S. — oder die, in deren Namen und aus deren Seele er redet — in V. 2—8 über sein Verhältniß zum Herrn ausgesagt hat; der Fromme ist derjenige, der auf den Herrn traut, ihn für sein einziges Gut hält u. s. w. — Das שחת geben die LXX durch διαφθορά, und daß es ein Nomen שחת in der Bed. Verwesung, abgeleitet von שחת verderben, gebe, neben dem gewöhnlichen שחת, welches abgeleitet von שוח, die Grube, das Grab bedeutet, erkennen auch Gesenius und Winer noch an. Allein die St., auf die man sich hiefür vorzugsweise beruft, Hiob 17, 14, ist keineswegs entscheidend, da die gewöhnliche Bed. Grube, Grab, dort im Parallelismus mit Gewürm sehr gut stattfinden kann, und doch müßten die zwingendsten Gründe vorhanden seyn, da es an sich unwahrscheinlich ist, daß ein und dasselbe Wort verschiedene Abstammung und Bedeutung habe. Hier kann an die Bed. Verwesung um so weniger gedacht werden, da grade unser ראה שחת anderwärts, Ps. 49, 10, erweislich in der Bed.: die Grube schauen, für sterben vorkommt. Mit Unrecht haben die Vertheidiger der Erkl. Verwesung für dieselbe die Auctorität des Petrus geltend gemacht, in Apgsch. 2, 27. 31. Es scheint, daß Petrus, der doch ohne Zweifel in Aramäischer Sprache „die Männer Judas und die Bewohner Jerusalems" anredete, das von ihm beibehaltene שחת nicht in der Bed. Verwesung, sondern in der Bed. Grube nahm; denn dem שחת sehen, entspricht bei ihm in V. 29 in Bezug auf David das: „er ward begraben und sein Denkmal ist bei uns bis auf diesen Tag," so wie das: er starb,

dem: „du wirst meine Seele nicht in die Hölle lassen" entspricht. Jedenfalls geht soviel hieraus hervor, daß auf das διαφθορά, was Lucas füglich aus der recipirten Übers. beibehalten konnte, in keiner Weise ein Accent gelegt wird. Die Argumentation des Petrus bleibt vollkommen in Kraft, auch wenn man der Verwesung die Grube substituirt, wenn nur unter dem Schauen der Grube ein bleibendes, ein solches verstanden wird, welches zu dem Schauen des Lebens den nimmer aufzuhebenden Gegensatz bildet. Christi Tod und Begräbniß wird nicht als Tod und Begräbniß betrachtet. Auch Paulus legt in seiner Argumentation in Apgsch. 13, 36. 37 auf den Begriff der Verwesung, in seinem Unterschiede von dem des Grabes, durchaus kein Gewicht: „David, da er in seinem eignen Geschlechte dem Willen Gottes gedient hatte, ist entschlafen und zu seinen Vätern beigesetzt, und sah die Verwesung. Den aber Gott auferweckt hat, der hat die Verwesung nicht gesehen." Die Argumentation wird gar nicht gestört, wenn man der Verwesung das Grab substituirt. In dem Sinne, wie David, sah Christus nicht das Grab, sah es nicht im Sinne des Psalmisten.

V. 11. Du wirst mir kund thun den Weg des Lebens, Sättigung der Freuden wird mir vor deinem Angesichte, liebliches Wesen durch deine Rechte immerfort. Der S. hofft von dem Herrn, seiner Zuversicht und seinem Heilande, negativ Bewahrung vor dem Tode (der vor. V.), positiv Leben, Freude und Wonne. Der Weg des Lebens ist, wie Luther richtig übersetzt: der Weg zum Leben. In Prov. 2, 19 sind die Pfade des Lebens, die Pfade, die zum Leben führen. Das Leben steht zunächst dem Tode entgegen, vor dem der S. in V. 10 bewahrt zu werden hofft, und mit Unrecht wollen daher Mehrere hier dem Leben gradezu die Bed. des Heiles geben. Daß man aber auf der andern Seite nicht an das bloße nackte Leben, die nackte Unsterblichkeit denken dürfe, zeigt

die Zusammenstellung mit der Freude und Wonne. Ein elendes Leben ist nach biblischer Anschauung kein Leben zu nennen, ist nur eine Form des Todes. Das: du wirst mir kund thun den Weg des Lebens, faßt also ein doppeltes Moment in sich: du wirst mich am Leben erhalten und mit Heile begaben. Das את פניך, eig. mit deinem Angesichte, kommt gradeso vor in Ps. 21, 7: „du erheiterst ihn durch Freude mit deinem Angesichte." Die Freude entspringt aus der Gemeinschaft mit dem Angesichte des Herrn, welches, dem S. zugewandt, Licht in die Finsterniß seines Elendes hineinstrahlt. Vergl. Ps. 4, 7: „erhebe über uns das Licht deines Antlitzes," Ps. 80, 4. Das ימינך kann nur heißen: durch deine Rechte, und falsch ist die Erkl. Luthers u. A.: zu deiner Rechten. Wie von dem Antlitze Gottes die Freuden, so geht von der Rechten Gottes, mit der er allmächtig straft und errettet, die Wonne aus, vergl. Ps. 17, 7.

Es bleibt uns jetzt nach beendigter Erklärung des Ps. noch übrig, den messianischen Gehalt desselben zu untersuchen. Daß ein solcher stattfinde, steht auch abgesehen von den Zeugnissen des N. T. durchaus fest. Die Situation scheint allerdings die eines solchen zu seyn, der sich in großer Gefahr befindet, und dessen Leben bedroht ist. Aber der S. bleibt nicht bei der Hoffnung auf Errettung aus dieser einzelnen Gefahr stehen, seine Seele erhebt sich höher, er triumphirt nicht blos über die einzelne Todesgefahr, sondern über den Tod überhaupt, ruft zuversichtlich das: Tod wo ist dein Stachel, Hölle wo ist dein Sieg, aus. Der Grund der Hoffnung führt über dasjenige hinaus, was für den Augenblick nothwendig war, und die Hoffnung selbst wird umfassender ausgesprochen. Es wird ganz im Allgemeinen die Zuversicht ausgedrückt, daß Tod und Grab keine Macht über den mit dem lebendigen Gott innig Verbundenen ausüben könne, nicht blos für den Augenblick ist er davor

ge-

gesichert, sondern für immer, נצח in V. 11, und eben deßhalb freilich auch für den Augenblick, in Bezug auf den er zunächst die allgemeine Hoffnung ausspricht.

Abgesehen von Christo nun muß diese Hoffnung als eine schwärmerische betrachtet werden, die durch den Erfolg beschämt worden. David hat in seinem Geschlechte Gott gedient, und dann ist er gestorben, begraben, verwest. In Christo aber, der Leben und unvergängliches Wesen ans Licht gebracht, hat sie ihre volle Wahrheit. David in Christo konnte mit vollem Rechte so sprechen, wie er hier thut. Christus hat den Tod nicht blos für sich, sondern er hat ihn ebendamit auch für seine Glieder besiegt. Seine Auferstehung ist unserer Auferstehung Grund: „lässet auch ein Haupt sein Glied, welches es nicht nach sich zieht?" Insofern, was hier für die Glieder gehofft wird, nur also ihnen zu Theil werden kann, daß es zuerst dem Haupte zu Theil wurde, läßt sich der Ps. gradezu als eine Weissagung auf Christum betrachten.

Wie weit aber David mit klarem Bewußtseyn den messianischen Gehalt seiner Hoffnung erkannte, können wir nicht bestimmen. Daß die Weissagung auf Christum für ihn nicht eine rein unbewußte, darauf führt der Ausspruch des Petrus in Apgsch. 2, 30. 31, während Paulus einfach dabei stehen bleibt, daß der Psalm seine volle Wahrheit in Christo habe. Daß den Glaubenshelden des A. B. in Momenten der Weihe tiefe Einblicke in das Geheimniß der zukünftigen Erlösung gewährt wurden, davon geht der Herr selbst aus, vergl. z. B. Joh. 8, 56. Ein mehr oder weniger bewußtes Anknüpfen der Hoffnung des ewigen Lebens an die Erwartung Christi anzunehmen, hat um so weniger Schwierigkeit, da diese Verbindung überall stattfindet, wo wir später die Hoffnung des ewigen Lebens ausgesprochen finden, bei Jesaias, Ezechiel, Daniel.

Unsere Bestimmung des messianischen Gehaltes stimmt im

Wesentlichen überein mit der Calvins, welche am deutlichsten und bestimmtesten in dem Comm. zur Apgsch. in folgd. Worten ausgesprochen wird: „Indem er sich rühmt, daß er das Grab nicht schauen werde, betrachtet er sich ohne Zweifel als Glied an dem Leibe Christi, in dem der Tod besiegt ist, und sein Reich vernichtet. Wenn aber David sich nicht auf andere Weise Freiheit vom Grabe verspricht, als insofern er Christi Glied ist, so erhellt, daß man bei Christo, als dem Haupte, den Anfang machen muß."

Viele ältere Ausl. haben, auf Grund der neutestamentlichen Anführungen unseres Psalmes, verkennend, daß in ihnen der Gegensatz nicht David und Christus ist, sondern David abgesehen von Christo und David in Christo, behauptet, daß der Ps. sich direct und ausschließlich auf Christum beziehe, der von dem Psalmisten redend eingeführt werde. Gegen die so gefaßte messianische Erkl. aber, die auch in der Christologie vorgetragen wurde, erheben sich nicht geringe Schwierigkeiten. Daß der S. von Anfang an aus einer andern Person reden sollte, verträgt sich nicht wohl mit dem vorherrschend subjectiven Charakter der Psalmenpoesie, und selbst aus der prophetischen Literatur läßt sich kaum ein Beispiel anführen, wo dies so völlig unvermittelt, ohne vorhergehende nähere Bezeichnung der Person geschähe. Dann ist der Inhalt von V. 1—8 gar zu wenig speciell messianisch, ein Grund, den diejenigen, ohne es zu wollen, als triftig anerkennen, die durch gewaltsame Deutung ein speciell messianisches Element hineinzubringen versuchen. Daß auch in V. 9—11 die direct und ausschließlich messianischen Beziehungen nur auf falscher Erklärung beruhen, ist schon gezeigt worden. Ferner, man reißt bei dieser Erkl. den Ps. aus dem Zusammenhange mit so manchen anderen heraus, die sich unverkennbar nahe mit ihm berühren, vor Allem mit dem folgenden, der mit ihm zu einem Paare verbunden ist. Endlich ist

man bei dieser Erkl. genöthigt, die Lesart חסידיך in V. 10 für unrichtig zu erklären, was wenigstens nicht mit entschiedener Gewißheit geschehen kann, um so weniger, wenn Ps. 17, 11 verglichen wird, wo ebenfalls die hinter der Einheit verborgene Mehrheit auf einmal hervortritt. — Der einzige scheinbare Grund für diese Deutung aber, das Zeugniß des N. T., muß allerdings demjenigen als entscheidend sich darstellen, der dieß Citat in seiner Vereinzelung betrachtet: anders aber wird derjenige urtheilen, der mit offenem Sinne das ganze Verhältniß, in das sich das N. T. zum A. T. stellt, in sich aufgenommen, sich eine Totalanschauung von der geistvollen Weise gebildet hat, in welcher der Herr und seine Apostel den Weissagungsbeweis handhaben.

Psalm 17.

Die Situation ist auch hier die eines solchen, der sich in großer Noth und Gefahr durch feindliche Bedrängung befindet. „Wir wissen, daß Gott Sünder nicht hört, sondern wenn jemand gottesfürchtig ist und seinen Willen thut, den höret er," „es trete ab von der Ungerechtigkeit, wer den Namen des Herrn anruft": deshalb gründet der S. vor Allem seine Bitte um Erhörung auf seine Gerechtigkeit, die so fern ist von aller Heuchelei, daß sie die schärfste Prüfung der in die verborgensten Tiefen des Herzens eindringenden göttlichen Allwissenheit nicht zu scheuen braucht. Er spricht die feste Überzeugung aus, daß diese Prüfung keinen Widerspruch zwischen Herz und Mund, vielmehr eine vollkommne Harmonie beider ins Licht stellen werde, V. 1—5. Auf dem also gelegten Fundamente erhebt sich nun zuversichtlicher und eindringlicher die Bitte, der in einer ausführlichen und beredten Schilderung der gottlosen Bosheit der Feinde, die Gott laut zum Einschreiten auffordert, ihre Begründung gegeben wird, und den

Schluß bildet der Ausdruck freudiger Hoffnung auf das Heil des Herrn, V. 6—15.

Zwei Theile des Psalmes, deren ersten wir als die Vorhalle, den zweiten als das eigentliche Gebäude des Psalmes bezeichnen können, treten uns in scharfer Sonderung entgegen. Die äußeren Dimensionen dieser Theile sind ihrem inneren Verhältniß zu einander angemessen. Die Einleitung, die unerläßliche Bedingung der Erhörung als vorhanden aussprechend, hat fünf Verse, die Hauptmasse des Ps. vollendet sich in der Zehnzahl, der Signatur der Vollständigkeit. Darauf scheint sich die formelle Anordnung zu beschränken. Man könnte daneben noch eine andere Abtheilung annehmen, analog der bei Ps. 7 nachgewiesenen, Strophen, deren Verszahl steigt, nur daß die Eins, in der alles Andere beschlossen ist und in die das Ganze ausläuft, statt den Anfang, den Schluß bildet: 2. 3. 4. 5. 1. Jede dieser Strophen würde wirklich ziemlich ihren eignen Gedanken haben, V. 1 und 2 die Bitte des S. um sein Recht, V. 3—5 die Begründung dieses seines Rechtes, V. 6—9 die Bitte um Errettung von den Bösen, die ihn verwüsten, V. 10—14 die Begründung dieser Bitte, hinweisend auf ihre Verletzung aller göttlichen und menschlichen Rechte, welche den Herrn laut zum Einschreiten auffordert, und auf ihr bisheriges glückliches Loos, welches, als Gottes Wort und Wesen widerstreitend, nicht also fortbestehen kann; endlich in V. 15 der Ausdruck der Hoffnung und Zuversicht auf das Heil des Herrn. Doch wird diese Eintheilung nicht mit derselben Zuversicht behauptet werden können, wie die erste; namentlich, daß die Strophe Eins ans Ende zu stehen kommt, macht sie sehr unsicher.

Nimmt man eine individuelle Veranlassung des Ps. an, so kann er sich nur auf die Saulischen Zeiten beziehen; an die Absalomischen darf man nicht denken, weil der S. hier durchaus als bedrängter Privatmann erscheint. Schon das Fehlen

aller individuellen Beziehungen aber macht es wahrscheinlich, daß der S. nicht aus seiner Person, sondern aus der des Gerechten redet, und für diese Annahme entscheidet V. 11, wo auf einmal, gradeso wie in V. 10 des vor. Ps., die hinter der Einheit verborgene Mehrheit hervortritt. Gegen den individuellen Charakter spricht auch der Eingang, V. 1—5, in dem die didactische Tendenz, die Absicht, die Glieder der Gemeinde darauf hinzuweisen, daß die Gerechtigkeit die unerläßliche, aber auch die sichere Grundlage der Gebetserhörung und des Heiles sey, kaum verkannt werden kann.

Unser Psalm bietet mehrere Berührungen mit Ps. 16 dar, welche so bedeutend sind, daß sie die Annahme begründen, beide Psalmen seyen von dem Verf. zu einem Paare verbunden. *) Zuerst ist bei beiden Psalmen die formelle Anordnung in dem einen Hauptpunkte, darin, daß die Hauptmasse sich in der Zehnzahl vollendet, dieselbe, der Unterschied ist nur der, daß dort der Eingang aus einem Verse besteht, hier aus fünf Versen. Dann ist die Situation in beiden Ps. genau dieselbe, die eines solchen, der sich durch die Verfolgungen boshafter und gottloser Feinde in dringender Lebensgefahr befindet. Ferner stimmt der Schluß beider Ps. auffallend überein. Und endlich finden sich auch im Einzelnen mehrere auffallende Berührungen, vergl. das: „durch deine Rechte" hier in V. 7, mit dem „durch deine Rechte" in Ps. 16, 11, das „du Erretter der Vertrauenden" hier in V. 7, mit dem „ich vertraue auf dich" in Ps. 16, 1, das „behüte mich" hier in V. 8, mit dem „behüte mich" in Ps. 16, 1, das Hervortreten der Mehrheit hier in V. 11 mit dem „deine Frommen" in Ps. 16, 10.

Fassen wir diese Erscheinungen ins Auge, so ergibt sich uns folgendes Resultat. David, indem er aus seinen Erfah-

*) Schon Venema bemerkt: Tanta est hujus Ps. cum superiore cohaerentia, ut parum absit, quin eos pro uno Ps. habendos esse censeam.

rungen in der Saulischen Zeit den hart Verfolgten und Bedrängten einen Schatz des Trostes und der Zuversicht bereiten wollte, legte denselben in ein zweigetheiltes Ganzes nieder. Von den verschiedenen Momenten, welche hier in Betracht kommen, dem Vertrauen auf den Herrn, welches die sichere Hoffnung des Heiles gewährt, der eignen Gerechtigkeit, und der Ungerechtigkeit der Feinde, behandelt er das erste in Ps. 16, das zweite und dritte in unserem Ps. Das Moment, mit dem er sich in Ps. 16 ausschließlich beschäftigt, und welches das eigentliche Thema dieses Ps. bildet, kehrt in dem unsrigen, um beide Psalmen in einen organischen Zusammenhang zu bringen, und ihm die Stelle anzuweisen, wo es einzureihen ist, in untergeordneter Bedeutung wieder. Nachdem der S. seine Gerechtigkeit vor Gott betheuert hat, ruft er Gott als „Erretter der Vertrauenden" an, hinweisend darauf, daß erst wo die Grundlage der Gerechtigkeit vorhanden ist, aber auch da sicher und in vollem Maaße, das Vertrauen die großartige Stellung einnimmt, die ihm in Ps. 16 angewiesen worden.

Außer mit Ps. 16 findet eine nähere, obgleich nicht so innige Berührung auch mit Ps. 7 statt, die besonders insofern von Bedeutung ist, als sie zeigt, wie bei David sich das Allgemeine auf dem Grunde des Individuellen erhob, wie die persönliche Erfahrung auch denjenigen Psalmen zu Grunde liegt, welche er von Anfang an aus der Seele der Gemeinde sang, wie er Andere nur mit dem Troste tröstete, mit dem er selbst von Gott getröstet worden war. Wie in Ps. 7 eine Vorhalle von sechs und ein Gebäude von zwölf Versen, so haben wir hier eine Vorhalle von fünf und ein Gebäude von zehn Versen. Beiden Psalmen ist auch das Steigen der Verszahl der Strophen gemeinsam, sofern man nämlich bei unserem Ps. dieß als vorhanden anerkennen will. Der Inhalt der Einleitung, die Betheurung der Unschuld und Gerechtigkeit, ist in beiden Psalmen der-

selbe. Gemeinsam ist auch das „stehe auf" Ps. 7, 7, hier V. 13, und das „Prüfer der Herzen und der Nieren bist du, o gerechter Gott" Ps. 7, 10, stimmt überein mit dem „du prüfest mein Herz" u. s. w. hier in V. 2, dem auch das „seine Augen sehen, seine Augenlieder prüfen die Menschenkinder" und das „der Herr prüfet den Gerechten" in dem ebenfalls von David verfaßten elften Psalm V. 4 und 5 parallel ist.

Endlich berührt sich V. 1—5 unseres Psalmes mit Ps. 18, 21—28. So wie hier die Bitte um Errettung auf die Gerechtigkeit gegründet wird, so wird dort die gewährte Errettung von der Gerechtigkeit abgeleitet. Diese Berührung hat wahrscheinlich die Sammler veranlaßt, den Ps. 18 gleich dem unsrigen anzuschließen, eine sehr passende Verbindung, da die Zuversicht zu der Gerechtigkeit, als dem Grunde des Heiles, wachsen muß, wenn sie sich in der Erfahrung auf so herrliche Weise als solchen kundgegeben.

Die Überschrift: ein Gebet Davids, kann nach dem schon Bemerkten David nur als den Verfasser, nicht zugleich als den bezeichnen sollen, auf dessen Angelegenheiten sich das Gebet bezieht. Ganz analog ist die der unsrigen nachgebildete Überschrift: ein Gebet Habakuks, in Hab. C. 3, 1. Denn in dem ganzen Cap. tritt nicht der Prophet selbst redend auf, sondern die Gemeinde.

V. 1. Höre, o Herr, Gerechtigkeit, merk auf mein Flehen, vernimm mein Gebet von Lippen sonder Trug. Die Bitte ist hier nur noch Mittel zum Zwecke, dient nur dazu, die Betheurung der Gerechtigkeit des S. einzuführen, der eigentliche Sitz der Bitte ist erst in V. 6 ff. Der S. bittet, daß der Herr Gerechtigkeit erhören möge, statt ihn den Gerechten, um es nachdrücklich hervorzuheben, daß er von Gott, dem Heiligen und Gerechten, vor dem kein Ansehen der

Person gilt, nichts aus Gunst und partheiischer Vorliebe verlangt, seine Hülfe und sein Heil nur insofern in Anspruch nimmt, als die Gerechtigkeit sich in ihm personificirt darstellt. Er ist innig durchdrungen von der Überzeugung, daß das sine ira et studio, quorum causas procul habeo, dessen Menschen nur fälschlich sich rühmen, von Gott unbedingt und im vollsten Sinne gilt, und will diese Überzeugung auch in Anderen beleben. Man hat es mehrfach anstößig gefunden, daß der S. hier die göttliche Hülfe von einer Bedingung abhängig zu machen scheint, welche außerhalb des Gebietes der sündigen Menschen liegt. Mehrere Ausl. sind dadurch veranlaßt worden, den Ps. entweder ausschließlich auf Christum zu beziehen, oder doch zu behaupten, daß er nur in Christo seine volle Wahrheit habe. So bemerkt Amyraldus: „Bei der Erklärung dieses Ps. und einiger anderer muß das linke Auge also auf David gerichtet seyn, daß das rechte auf Christum blickt." Luther sagt: „Der hebräische Text sagt schlechthin: Herr erhöre die Gerechtigkeit, ohne daß er das Wort mein dazu setzet. Wir wollen hier der Juden Unverstand übergehen, welche erdichten, David habe mit dieser Sünde, da er sich hier der Gerechtigkeit rühmt, verdient, daß er nachgehends in die Sünde des Ehebruchs verfiel: und nur dieses gedenken, daß sich auch die unsern an dieses Wort gestossen, also, daß sie Christo allein diese Rede zugeschrieben haben." Andere suchen sich also zu helfen, daß sie der Gerechtigkeit der Person die der Sache substituiren. So Luther: „Er spricht, ob ich wohl für meine Person, der ich bitte, keine Würdigkeit besitze, jedoch ist die Sache an sich selber, weil sie dein Wort und den Glauben betrifft, und wahrhaftig Gerechtigkeit ist, würdig, daß du sie nicht lassest unterdrückt werden, zur Verführung der unglücklichen Seelen, welche jene reissende Wölfe zu verschlingen nicht aufhören," und Venema, welcher nach einer andern Auffassung des Begriffes der

Sache umschreibt: „Gerecht ist meine Sache, die ich vor dich bringe, o Gott, und ich habe weder in Gedanken, noch in Worten, noch in Werken etwas begangen von dem, was man mir vorwirft, und wegen dessen ich verfolgt werde.“ Ebenso J. H. Michaelis, De Wette u. A. Dagegen spricht aber, daß von einer speciellen Beziehung auf die einzelne Sache weder hier noch im Folgenden sich eine Spur findet: Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit im Allgemeinen legt sich der S. bei, betheuert, daß überhaupt sein Herz rein und aufrichtig, daß er stets auf den Wegen Gottes gewandelt. Von der Gerechtigkeit der Sache läßt sich auch der parallele Abschnitt Ps. 18, 21 ff. unmöglich deuten. Und endlich ist auch die Gerechtigkeit der Sache an sich gar nicht geeignet, die Grundlage für die Hoffnung des Heiles zu bilden: auch der Böse kann eine gerechte Sache haben, ohne dadurch Anspruch auf die göttliche Hülfe zu gewinnen. Die Gerechtigkeit der Sache kann überall nur insofern Bedeutung haben, als sie Ausfluß der Gerechtigkeit der Person ist, so daß also der S., auch wenn er zunächst blos die Gerechtigkeit seiner Sache behauptete, damit doch zugleich die Gerechtigkeit seiner Person in Anspruch nehmen würde. Die legitime Beseitigung der Schwierigkeit ergibt sich, sobald nur der Begriff der persönlichen Gerechtigkeit, die sich der S. beilegt, genauer bestimmt wird: es ist nicht eine vollendete Heiligkeit — wie weit David davon entfernt war, sich diese beizulegen, zeigen Aussprüche wie Ps. 143, 2: „gehe nicht ins Gericht mit deinem Knechte, denn vor dir ist kein Lebendiger gerecht,“ Ps. 19, 13 — es ist das aufrichtige sittliche Streben, die der Erfüllung des göttlichen Gesetzes eifrig nachtrachtende Grundrichtung des Gemüthes, bei deren Vorhandenseyn Gott die mannigfachen Schwachheiten nach seiner Gnade verzeiht. Die Gerechtigkeit in diesem Sinne bildet so gewiß ein unterscheidendes Merkmal der Erwählten, eine unerläßliche Bedingung der göttlichen Hülfe, als

die wahre Religion durch und durch ethischen Charakter trägt, als sie denjenigen, welche Gott mit müßigen Gefühlen abfinden zu können wähnen, gleich von vornherein das ernste Wort entgegenruft: ihr sollt heilig seyn, denn ich bin heilig. Sie wird im N. T. nicht weniger verlangt, wie im A. T. Johannes sagt zwar in 1. Joh. 1, 8: „so wir sagen, wir haben keine Sünde, so verführen wir uns selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns," aber er sagt auch C. 3, 6: „jeder, der in ihm bleibt, sündigt nicht (führt kein Sündenleben; die Sünde ebenso im engeren Sinne genommen, wie hier die Gerechtigkeit); jeder, welcher sündigt, hat ihn nicht gesehen, noch erkannt," und in V. 9: „jeder, der aus Gott geboren ist, thut nicht Sünde; denn sein Saame bleibt bei ihm, und er kann nicht sündigen, denn er ist von Gott geboren." Daß hier die Gerechtigkeit sich nur auf das Ganze der Lebensrichtung beziehen kann, zeigt schon der Gegensatz der Heuchelei in V. 1 und 3. Noch schärfer die Gerechtigkeit des Strebens von der absoluten Sündlosigkeit zu scheiden, mußte dem S. um so ferner liegen, da der Gedanke an die letztere bei dem tiefen Bewußtseyn der menschlichen Sündhaftigkeit, wie es dem A. T. eigen, so wenig wie ihm auch seinen Lesern beikommen konnte. So wie er hier die eine Seite hervorhebt, die Gerechtigkeit, weil nur diese für den vorliegenden Fall gehörte, so läßt er anderwärts die andere ebenso entschieden hervortreten, ohne irgend daran zu denken, daß beide sich ausschließen. Auch für uns gibt es Zeiten, in denen das: höre, o Herr, Gerechtigkeit, das allein Angemessene, andere dagegen, wo das juste judex ultionis, donum fac remissionis ante diem ultionis mit Gewalt dem Herzen entquillt. Übrigens ist es völlig richtig, was die Berleb. Bibel sagt: „Die Seele ist niemals im Stande zu begehren, daß ihre Gerechtigkeit erhört werden möge, sie habe denn zuvor alle eigne Gerechtigkeit verloren." Die Gerechtigkeit, welche der Sänger hier geltend macht,

sproßt nur, aber sie sproßt auch immer aus dem Boden der Vergebung der Sünden hervor, welche das Aufgeben aller eignen Gerechtigkeit zur Voraussetzung hat. Die Lebensgerechtigkeit ist Product der Glaubensgerechtigkeit, nach der alttestamentlichen Heilsordnung, wie sie am klarsten in Ps. 51 niedergelegt ist, wie nach der neutestamentlichen. Man darf aber hier ja nicht gegen den klaren Buchstaben die Glaubensgerechtigkeit an die Stelle der Lebensgerechtigkeit setzen. Hier handelt es sich nicht um die Rechtfertigung, sondern um Hülfe wider die Feinde und Errettung in Nöthen. Diese kann nur auf Grund der schon vorhandenen Lebensgerechtigkeit in Anspruch genommen werden. — Die meisten Ausl. betrachten die zweite Bitte als mit den Worten: vernimm mein Flehen, abgeschlossen, und die Worte: mit Lippen sonder Trug, allein als zur dritten gehörig. Nach ihnen haben wir hier einen doppelten Grund, worauf der S. seine Bitte gründet, zuerst die Gerechtigkeit der Sache (oder der Person) — dann seinen Glauben, der ihn antreibe, bei Gott Hülfe zu suchen, und den Gott nicht beschämen dürfe. Das erste Erforderniß, so behaupten diejenigen, welche die Gerechtigkeit fälschlich auf die Sache beziehen, könne vorhanden seyn ohne das letztere. „Oft trifft es sich, bemerkt Calvin, daß auch profane Menschen mit Recht sich einer guten Sache rühmen. Weil sie aber nicht erkennen, daß die Welt von Gott regiert wird, so schließen sie sich in ihr Gewissen ein, und tragen mehr hartnäckig und standhaft das Unrecht, weil sie aus dem Glauben und aus der Anrufung Gottes keinen Trost suchen.“ In dem letzten Gliede soll der Sänger dann beide Elemente mit einander verbinden. Gegen diese Auffassung entscheidet aber, daß nach der ganzen Tendenz des ersten Theiles ein anderes Moment außer der Gerechtigkeit unmöglich selbstständig hervortreten kann; die Einheit desselben wird gebrochen, sobald man das: vernimm mein Flehen, außer Beziehung auf das Folgende

setzt. Das Flehen gehört wie das Gebet nur insofern hierher als es mit Lippen sonder Trug geschieht. Daß diese Worte den beiden letzten Bitten angehören, darauf weist auch die Accentuation hin, welche der zu nahen und ausschließlichen Verbindung speciell mit der dritten entgegen tritt. Lippen des Truges hat jeder, der bittend und Heil in Anspruch nehmend vor Gott tritt, ohne ein Gerechter zu seyn. Denn da es fest steht, daß das Heil nur auf Grund der Gerechtigkeit ertheilt wird, daß Gott nur die Gerechten hört, so ist in jeder Bitte zugleich eine Erklärung der Gerechtigkeit enthalten, möge sie nun wörtlich ausgesprochen werden oder nicht. Wer bittet ohne ein Gerechter zu seyn, ist ein Heuchler der schlimmsten Art, der, nicht damit zufrieden Menschen zu täuschen, auch Gott, den Allwissenden, betrügen will, in thörichter Verblendung wähnend, daß dieser nur sein Angesicht und nicht sein Herz sehe.

V. 2. Von dir gehe aus mein Recht, deine Augen mögen schauen auf Rechtschaffenheit. Die Fut. des V. können entweder als Ausdruck des Wunsches, oder als Ausdruck der Hoffnung aufgefaßt werden. Für den Sinn ist beides ziemlich gleich. Der Nachdruck liegt jedenfalls auf dem משפטי und auf dem מישרים. Nur auf Grund seines Rechtes und seiner Rechtschaffenheit verlangt oder erwartet der S. Hülfe. Das: mein Recht (Luther fälschlich: sprich Du in meiner Sache) steht der partheiischen Begünstigung entgegen: nicht diese verlangt der S., sondern nur das Heil, was Gott, der Gerechte, der Gerechtigkeit zugesagt hat, und weil er nur dieß verlangt, nur das was Gott nothwendig gewähren muß, was er nicht versagen kann, ohne sein eigenes Wesen und den Ausdruck desselben in seinem Worte zu verläugnen, so kann die Bitte unmöglich ohne Erhörung bleiben, ebenso wenig als sie Erhörung finden kann, wenn sie sich nicht auf diesem Grunde erhebt, wenn die göttliche Hülfe als Lohn des Herr Herr

Sagens in Anspruch genommen wird. — In dem zweiten Gliede ist die Rechtschaffenheit das zu Schauende, wie in V. 1. die Gerechtigkeit das zu Hörende. Weil bei dem gerechten Richter die Rechtschaffenheit erkennen und sie erretten eins ist, so wird in der Sprache der Empfindung von Gott gesagt, er sehe die Rechtschaffenheit nicht, wenn er sie unterdrückt werden läßt. Verwerflich ist die Erkl. von Hitzig und de Wette, welche, das מישרים adverb. nehmend, übersetzen: deine Augen schauen richtig. Das Wort heißt nicht Richtigkeit, sondern Rechtschaffenheit, es steht nie adverb., auch nicht Ps. 58, 2; der Gedanke ist im Zusammenhange ein fremder, in diesen gehört es nicht, daß Gott, sondern daß der Sänger rechtschaffen, die Rechtschaffenheit liegt mit der Gerechtigkeit, den Lippen sonder Trug, dem Rechte auf einer Linie. Parallel ist Ps. 11, 7: „den Rechtschaffenen schauet sein Antlitz." — Luther bemerkt: „Also sehen wir, wie allhier der Eifer und Haß gegen die Heuchelei hervorleuchtet, welche die Heiligen mit einem so großen Abscheu sowohl von sich ablehnen, als auch anklagen."

V. 3. Der S. hatte im Vor. seine Bitte um Hülfe auf seine Gerechtigkeit gegründet. Daß diese unerläßliche Bedingung des Heiles wirklich bei ihm vorhanden ist, daß er nicht etwa bloß versteht vor den Augen kurzsichtiger Menschen Gerechtigkeit zu erheucheln, dafür darf er sich (wehe dem, der dieß nicht kann) auf das Urtheil des allsehenden Gottes berufen, der die Lauterkeit seines von ihm bis in die innersten Tiefen durchschauten Herzens kennt. Luther: „er hatte gebeten, daß der Herr seine Gerechtigkeit ansehen wolle: nun erklärt er sich, aus was für einem Vertrauen er sich unterstehe, solches zu bitten." Du prüfest mein Herz, besuchest es Nachts, läuterst mich, findest nicht, mein Denken überschreitet nicht mein Mund. Die Präter. des V. bezeichnen die in die Gegenwart hineinreichende Vergangenheit. Der S. beruft sich auf

das Resultat schon angestellter Prüfungen, die prüfende Thätigkeit Gottes ist eine beständig fortgehende, und man hat gar keinen Grund mit Mehreren zu erklären: wenn du prüfest u. s. w., so findest du nicht, oder mit A. gar an die Stelle der einfachen Aussage die Aufforderung zu setzen. Die Nacht wird genannt als die Zeit, wo gute und böse Gedanken in der Seele des von äußeren Geschäften und Einwirkungen freien, durch nichts zerstreuten und durch keine Vorsicht und Scheu vor Anderen zurückgehaltenen Menschen am stärksten hervortreten. Daß der Ps. ein Abendlied ist, wird schon aus dieser Anspielung wahrscheinlich. Vgl. zu V. 15. In dem: du läuterst mich, wird angespielt auf die Läuterung des Silbers und Goldes. Reines Silber und Gold besteht in der Probe, und es sondern sich keine Schlacken ab. Falsch erklärt Dereser: du läuterst und reinigst mich durch Trübsal von Fehlern. Von einer Läuterung durch Trübsal ist hier nicht, wie sonst oft, die Rede. Gottes Prüfung wird nur insofern unter dem Bilde der Läuterung dargestellt, als sich bei beiden ein sicheres Resultat über die Reinheit oder Unreinheit des Objectes ergibt, vergl. Prov. 17, 3. Du findest nicht, nämlich etwas wodurch die von mir aufgestellte Behauptung meiner Gerechtigkeit als unwahr, ich als ein Heuchler erwiesen würde, der zwar das Auswendige rein zu halten versteht, inwendig aber voll ist von Raub und Ungerechtigkeit. Es versteht sich von selbst, daß die Lauterkeit und Aufrichtigkeit des Herzens, welche der S. hier in Anspruch nimmt, keinen Gegensatz bildet gegen das: Der Gerechte fällt des Tages siebenmal. Dieß erhellt noch speciell aus den letzten Worten, welche dafür zeugen, daß der S. sich nur von Heuchelei, nicht von Schwachheit freispricht. Wir nehmen das זמתי als Infin. von זמם. Die Femininalf. des Infin. nach dieser Form auf ות von Verb. עע kommt vor Ps. 77, 10. Ez. 36, 3. Sie erklärt sich aus der Verwandschaft der Verba עע und לה.

Das זמותי ist Accus., das פי Nominativ. Daß die gewöhnliche Wortfolge verlassen wird, das Object dem Subjecte vorangeht, erklärt sich daraus, daß nicht der Mund, sondern das Denken, die Gesinnung, Gegenstand der göttlichen Untersuchung ist, vergl. das: du prüfest mein Herz. Aus der Prüfung der Gesinnung ergibt sich das Resultat, daß der Mund des S. nicht über sie hinausgegangen ist, indem er sich, vor Gott tretend, mit ihm für einen Gerechten ausgab. Luther, der in der Uebersetzung vom Richtigen abweicht, erklärt in dem Comm. ganz richtig: „Der Mund geht die Gedanken vorbei, wenn er mehr und darüber redet, als das Herz denkt, daß also Herz und Mund nicht mit einander übereinstimmen." Verwerflich sind die anderen Erkl. Gesenius nimmt das זמתי als Plur. von זָמָה, was mit זָמָה gleichbedeutend sein soll, und erklärt: meine Gedanken überschreiten nicht meinen Mund. Allein wir erhalten dann eine Ansammlung von drei sprachlichen Schwierigkeiten — das זָמָה kommt sonst nie vor, das Singularsuff. stände in זמתי statt des Pluralsuff. זִמֹּתַי, das Verbum im sing. masc. wäre mit einem Nomen im plur. fem. verbunden — und der um so theuren Preis gewonnene Sinn ist gar nicht einmal recht passend: es fragt sich nicht darum, ob der S. anders denkt als er redet, sondern ob er anders redet als er denkt, nicht ob seine Gesinnung mit seinen Worten, sondern ob sein Wort mit seiner Gesinnung übereinstimmt, vergl. das mit nicht trügerischen Lippen in V. 1. Er tritt mit der Behauptung seiner Gerechtigkeit vor Gott, die Prüfung seines Herzens zeigt, daß der Mund die Wahrheit geredet hat. Andere fassen das זמתי als erste Pers. Präter. So Luther: ich habe mir vorgesetzt, daß mein Mund nicht soll übertreten. Allein diese Erklärung ist gegen die Accente, nach denen das Wort den Ton auf der letzten Sylbe hat, und zudem ist der Sinn ein ganz unbequemer, das Übertreten des Mundes paßt gar nicht hieher. Ewald, de Wette und Köster ziehen das

זמתי zum Vorhergehenden: Du findest mich nicht Übles sinnen, nicht übertritt mein Mund. Allein dagegen sprechen als äußere Autorität die Accente, die Masorah, die alten Übers.; das: mein Sinnen für: daß ich Übles sinne, ist hart; das עבר kann nicht ohne weiteres sich vergehen bedeuten und die Prüfung des Herzens hat nichts mit den Vergehungen des Mundes zu schaffen. Nach dem Zusammenhang handelt es sich einzig und allein darum, ob die Aussage des Mundes durch die Beschaffenheit des Herzens Bestätigung erhält. — Daß als der eigentliche Sitz der Gerechtigkeit hier das Herz erscheint, mit seinen Neigungen und Gedanken, und nur wo dieses die strengste göttliche Prüfung nicht zu scheuen braucht, die Hoffnung auf das Heil Gottes als eine begründete, ist bezeichnend für den sittlichen Standpunkt des A. T., das schon in seiner gesetzlichen Grundurkunde seine Anforderungen nicht auf Wort und That beschränkt, sondern sie auf das ganze Gebiet der Neigungen und Gedanken ausdehnt.

V. 4. Der Menschen Thun: auf's Wort deiner Lippen beobachtet' ich die Wege des Verbrechers. Der S. betheuert, daß er sich stets von den Wegen des Verbrechers fern gehalten habe, indem er zugleich hinweist auf das was es ihm nahe legte, diese Wege zu betreten, die allen Menschen gemeinsame Neigung des verderbten Herzens, und auf den Führer, dem er sie vermeidend folgte, das Wort Gottes. Das ל steht, besonders im Anfang der Sätze, nicht selten in der Bed.: in der Beziehung, in Hinsicht auf, in Ansehung, vergl. Gesen. thes. p. 732. Das פעלות steht in seiner gewöhnlichen Bedeutung: das Thun, die Handlungsweise, vergl. 2. Chron. 15, 7. Jer. 31, 16. Ps. 28, 5. Das Thun des Menschen ist die dem Menschen, bei dem das Gebilde des Herzens böse ist von seiner Jugend an und immerfort, Gen. 6, 5. 8, 21, der in Schuld geboren wird, und den in Missethat seine Mutter empfängt, Ps. 51, 7

51, 7, natürliche Handlungsweise. Es ist eins der stärksten Zeugnisse für das natürliche Verderben des Menschen, daß das verderbte Thun, das Wandeln auf den Wegen des Verbrechers, hier ohne weiteres als das Thun des Menschen bezeichnet wird. Parallel ist 1. Sam. 24, 10, wo David zu Saul: „warum hörst du auf die Worte der Menschen", Hos. 6, 7: und sie wie Menschen übertreten den Bund" (Manger: more humanae levitatis, Hitzig's Erkl.: gleich Adam, ist schon deshalb unzulässig, weil dieser nicht den Bund übertreten), Hiob 31, 33, wo die Heuchelei ohne weiteres als dem Menschen natürlich bezeichnet wird: „wenn ich verhehlte nach Menschenart, כאדם, meine Vergehungen, zu verbergen in meinem Busen meine Schuld", parallel auch Hiob 23, 12, wo das Gesetz des Menschen, die Lebensrichtung, welche ihm seine natürliche Neigung gibt, als direct dem Gesetze Gottes entgegengesetzt bezeichnet wird: „mehr als mein Gesetz bewahrt' ich die Worte seines Mundes." Man würde den Sinn ganz verfehlen, wenn man bei dem Thun des Menschen hier blos an die Macht des bösen Beispiels denken wollte, was auch gegen die angeff. Parallelst. wäre, und ebenso gegen das ganz analoge: „und ich hütete mich vor meiner Schuld", in Ps. 18, 24. Der S. stellt sich nicht den Menschen entgegen, sondern er begreift sich unter sie. Daß das böse Thun, Thun des Menschen ist, macht es so unendlich schwer, sich von den Wegen des Verbrechers fernzuhalten, die man nicht erst zu suchen braucht, sondern auf denen man sich ganz unvermerkt und von selbst befindet. Wer sie meiden will, darf der natürlichen Neigung nicht folgen, sondern muß sie verläugnen. Mehrere erkl.: bei dem Thun der Menschen; allein diese Bed. des ל ist zweifelhaft, vergl. Gesen. thes. p. 733, und der Sinn wird bei dieser Erklärung verflacht, denn dann würde sich der S. aus der Zahl der Menschen ausnehmen. — Das: in dem Worte deiner Lippen, weist hin auf die Auctorität, der

der Sänger in Vermeidung der Wege des Gewaltthätigen folgte, zu denen die natürliche Neigung ihn hinzog, oder auf dasjenige, wodurch er den Impuls dazu erhielt. Das ב ist dasjenige, welches das Verhältniß der Wirkung zur Ursache bezeichnet: im Worte = auf das Wort. Das ברבר steht genau so in Num. 31, 16: „diese lehrten die Kinder Israel auf das Wort Bileams Untreue an dem Herrn" — das Wort Bileams, die Ursache, in der die Wirkung ruht, dasjenige, wovon der Impuls ausgeht, die Auctorität —, 1. Chron. 21, 19: „auf das Wort des Gad", vergl. das במצות דוד, auf Befehl Davids, auf Grund des Befehles, in 2. Chron. 29, 25. Das Wort Gottes ist die einzige Leuchte auf dem an sich dunkeln Wege des Menschen, von ihm allein kann der Antrieb ausgehen, von der Welt in uns und außer uns sich unbefleckt zu erhalten, der verderbten natürlichen Neigung und dem Zeitgeiste zu widerstehen, wider den Strom zu schwimmen, der mit reißender und unwiderstehlicher Gewalt Alles mit sich wegführt. Der hier vorliegende Gegensatz der natürlichen Neigung und des Wortes Gottes liegt schon dem Decaloge zu Grunde. Er hat die vorwiegend negative Fassung der Gebote hervorgerufen. Überall ist das: wozu dein verderbtes Herz geneigt ist, hinzuzudenken, so wie in einem Gebote positiver Fassung das: gedenke, auf die Neigung zum Vergessen hinführt. — Das אני steht mit Nachdruck, im Gegensatze gegen die Feinde, die Bösen, welche nach V. 11 ihre Augen richten abzuweichen im Lande. Das שמר, beobachten, in Verbindung mit dem Wege, gewöhnlich in der Absicht, ihn einzuhalten, vergl. das שמרתי דרכי יהוה in Ps. 18, 22, Hiob 23, 11, nur hier in der Absicht ihn zu meiden — der S. stellt seine durch das Wort Gottes geleitete Beobachtung der Wege des Verbrechers der prüfungslosen Heftigkeit entgegen, mit der die Welt blindlings sie einschlägt —, doch so, daß wahrscheinlich eine witzige Beziehung auf diese stehende Redensart

statt findet: ich habe, beobachtend die Wege Gottes, um mich auf ihnen zu halten, zugleich beobachtet die Wege des Verbrechers, um sie zu meiden, eine Beziehung, welche deutlicher hervortritt, sobald man sich nach dem שמרתי einen Gedankenstrich denkt. Das Verb. פרץ, durchbrechen, kommt von dem Durchbrechen aller Schranken des Guten und Rechten vor in Hos. 4, 2, davon abgeleitet bezeichnet פריץ den Verbrecher. — Luther's Übers.: ich bewahre mich in dem Worte deiner Lippen vor Menschenwerk auf dem Wege des Mörders, gibt im Ganzen den Sinn getreu wieder, nur daß dem Verbrecher das viel zu specielle und grobe: der Mörder, substituirt wird.

V. 5. Festhielten meine Schritte deine Pfade, nicht wankten meine Füße. Die Pfade Gottes, welche der S. festgehalten, stehen den Wegen des Verbrechers entgegen, welche er gemieden. Der V. enthält noch, wie der vorige, eine Betheuerung der Gerechtigkeit des S. und bildet den passenden Schluß des ganzen Abschn. V. 1—5, der sich allein mit ihr beschäftigt. Genau parallel ist Hiob 23, 11: „seinen Schritt hielt fest, אחזה, mein Fuß, seinen Weg hab' ich bewahrt und nicht weich' ich ab." Nach dem Vorgange von Luther wird gewöhnlich erklärt: „erhalte meinen Gang auf deinen Fußsteigen, daß meine Tritte nicht wanken." „Zu der Betheuerung seiner Unschuld — bemerkt de Wette — fügt der Dichter noch die Bitte um Erhaltung derselben, um sittliche Kraft hinzu." Allein der Sinn, den diese Erklärung gewährt, ist im Zusammenhange so unpassend, daß gradezu alles Andere ebenso gut stehen könnte: wir hätten einen hineingeschneiten Gedanken, einen wahren Stoßseufzer vor uns. Der Ps. hat mit der Bitte um sittliche Bewahrung gar nichts zu schaffen. Gegenstand der Bitte ist in ihm nur das Heil gegen die Feinde, gegründet auf die, schon vorhandene, eigne Gerechtigkeit und der Feinde Bosheit. Dann ist diese Erklärung auch aus sprach-

lichen Gründen verwerflich. Der Infin. absol., die bloße Handlung hervorhebend, erhält seine nähere Bestimmung immer aus dem Context. Dieser führt aber hier entschieden auf das Präter., dieß geht vorher und folgt im Parallelismus. Das תמך, greifen, fassen, halten, heißt mit ב nie erhalten, immer vielmehr anfassen, anhalten, festhalten, vergl. Ps. 43, 9, wo der Begriff des Festhaltens durch den Parall. erfordert wird: meine Seele klebet dir an, mich hält fest deine Rechte, Ps. 41, 13. Ex. 17, 12. Jes. 42, 1.

V. 6. Die früher nur angedeutete Bitte bricht nun, nachdem ihr in der Gerechtigkeit des S. das rechte Fundament gegeben worden, in voller Stärke hervor, und erhält dann nachher eine zweite Begründung, die auf die Bosheit der Feinde, welche für Gott eine Aufforderung zur Rache ist. Ich rufe dich an, denn du erhöreſt mich Gott, neige dein Ohr zu mir, höre meine Rede. Das תענני entweder: du wirst mich erhören, oder: du pflegst mich zu erhören. Für die letztere Auffassung zeugt das entsprechende: du Erretter derer u. s. w. im folgenden V. Luther: „Es begreift beides in sich, sowohl das Vergangene als das Zukünftige. Und es scheint der Verstand dieser zu seyn: ich habe das Vertrauen, daß meine Worte nicht werden vergeblich seyn, als der ich weiß, wie du gewohnt bist nach deiner Gnade mich nach Würden zu hören. Damit wird die Barmherzigkeit Gottes angepriesen, die darin besteht, daß er höret, wenn wir schreien. Diese bewegt uns, und gibt uns Ursache, daß wir uns unterstehen zu rufen.“ Bei der Erklärung: du wirst mich erhören, würde der S. sich auf seine im Vorigen dargelegte Gerechtigkeit beziehen. Auf diese weist jedenfalls das אני hin, ich, der Gerechte.

V. 7. Sondere aus deine Gnaden, du Erretter der Vertrauenden von den Empörern, durch deine Rechte. Über das הפלה aussondern, nicht: wunderbar machen,

vgl. zu Ps. 4, 4. Die Gnadenerweisungen, welche der S. verlangt, sollen aus dem Kreise der gewöhnlichen ausgesondert werden. Dieß deutet hin auf die Größe der Gefahr. De Wette meint, diese fast unbescheiden klingende Bitte, wie die ähnliche folgende, sey dem Geiste des Hebraismus zuzuschreiben, welcher noch nicht die christliche Ergebung kannte. Allein wenn diese Bitte unbescheiden ist, so ist es auch die Bitte des Cananäischen Weibleins, welche auch bittet: sondere aus deine Gnaden, erbarme dich mein, o Herr, denn meine Tochter ist schwer besessen, und doch scheint der Herr sie nicht so anzusehen, sonst hätte er nicht zu ihr gesprochen: o Weib, dein Glaube ist groß, dir geschehe, wie du willst. Ist die Stoisch-De Wettesche Resignation christlich, so ist Christi ganze wunderthätige Wirksamkeit unchristlich, so muß die Bitte um das tägliche Brot, aus dem Gebete des Herrn, das: wer nur den lieben Gott läßt walten, aus unseren Gesangbüchern gestrichen werden. Wäre eine so unmenschliche Lehre christlich, so würde das A. T., welches das ganze menschliche Daseyn in Beziehung zu Gott setzt, höher stehen als das N. T. — Die Worte: du Erretter derer u. s. w. enthalten den Grund der Hoffnung der Erhörung. Calvin: „So oft wir uns Gott nahen, muß uns zuerst in den Sinn kommen, daß wir gar nicht fürchten dürfen, er sey nicht bereit uns zu helfen, weil er ja nicht vergeblich der Erretter derer genannt wird, die auf ihn hoffen.“ Das חֹסֶה kommt wie hier absolut, ohne Bezeichnung desjenigen, auf den das Vertrauen gesetzt wird, vor Prov. 14, 32. Bei den sich Erhebenden kann das Object des Widerstrebens kein anderes seyn, als bei den Vertrauenden, um so weniger, da bei den letzteren der, auf den das Vertrauen gerichtet ist, nicht genannt wird. Es können also nur Empörer wider Gott seyn. Luther: „wodurch er seine Feinde in großen Haß zu setzen sucht, als deren Unsinnigkeit wider Gott wüthe.“ Das בימינך ist mit מושיע

zu verbinden: der du errettest durch deine Rechte; es weist hin auf die Kraftfülle, mit der Gott zur Beschützung der Seinen ausgerüstet ist. Daß man nicht erklären dürfe: von denen, die sich auflehnen wider deine Rechte, wie Luther, oder auch: die vertrauen auf deine Rechte, von denen die sich dawider setzen, zeigt die Vergleichung von Ps. 16, 11, V. 14 hier, und was schon Ven. bemerkt: rectius pii per dextram dei dicuntur servari, quam hostes pios invadentes in eam insurgere. Luther: „Siehe, wie geschwind der Affect einen vortrefflichen Redner macht. Er befiehlt Gott seine Sache bestens, er sucht sich bei ihm in Gunst zu setzen, er klagt seine Widerwärtigen an, er sucht diese verhaßt zu machen, und das thut er mit sehr kurzen und ausbündigen Worten. Er thut es aber nicht zu dem Ende, als ob Gott dergleichen vonnöthen habe, wenn er sich soll bewegen lassen, sondern um des Glaubens willen. Denn je hitziger und brünstiger unser Glaube ist, desto mehr wirkt Gott durch denselben."

V. 8. Bewahre mich wie den Augapfel im Auge, im Schatten deiner Flügel verbirg mich. Daß in dem ersten Gliede auf Deut. 32, 10 angespielt wird: „er bewahrte ihn (Israel) wie seinen Augapfel," ist um so wahrscheinlicher, da dort gleich darauf das Gleichniß vom Adler folgt, der für seine Jungen sorgt. Über אישון, nicht das Männlein, sondern das Mannliche, vgl. meine Schr. Bileam, S. 98. Das בת עין, eigentlich des Auges Tochter; Sohn und Tochter wird in den Semitischen Sprachen genannt, was zu einem andern gehört, oder von ihm abhängig ist, z. B. die Pfeile Söhne des Köchers, Klagel. 3, 13. Luther: „Er sagt aber in diesem V. mit vielen Worten einerlei; sintemahl er die Gefahr groß macht, und durch den Affect seiner großen Bekümmerniß so viel zu verstehen geben will, als ob er vor den Nachstellungen der Gottlosen nicht sattsam könne bewahrt werden. — — Deswegen

steckt in diesen Worten der Affect eines Furchtsamen, und der vor einer sehr großen Gefahr flieht: dergleichen wir an kleinen Kindern wahrnehmen, die ihre Zuflucht zum Schooße ihrer Eltern nehmen, und sich ihnen fest an den Hals hängen, wenn sie eine Gefahr befürchten." — Das Bild des zweiten Gliedes findet sich ausgeführt in Matth. 23, 37, wahrscheinlich mit Anspielung auf unsere Stelle.

V. 9. Vor den Bösen, die mich verstören, meinen Feinden, die wider die Seele mich umgeben. Das שׁדד nehmen Mehrere in der arab. Bed. angreifen, aber die hebräische ist ganz passend, wenn nur beachtet wird, daß der S. sich unter dem Bilde einer von Feinden zerstörten Stadt, oder eines verwüsteten Landes darstellt. Von einem getödteten Manne kommt שֹׁדֵד auch Richt. 5, 27 vor. Das בנפשׁ, eig. in Seele, in Sachen des Lebens, so daß es das Leben gilt. Mehrere erklären nach dem Vorgange Abenesra's das בנפשׁ durch: in Gier. Allein dabei wird die Beziehung übersehen, in der das: errette meine Seele, zu dem בנפשׁ hier steht. Parallel ist Ps. 41, 14: „meine Seele zu nehmen gedenken sie."

V. 10. Ihr Fett verschließen sie, mit ihrem Munde reden sie stolz. Wie das: ihr Fett verschließen sie, zu verstehen sey, daß es s. v. ist als sie haben es aneinander geschlossen, sich ganz in Fett gehüllt, zeigt Richt. 3, 22: „und das Fett verschloß hinter der Schneide." Das Fett ist aber hier nicht das leibliche, sondern das geistliche; es bezeichnet die geistliche Fühllosigkeit, Verhärtung und Verstockung, von der ihr ganzes Gemüth eingenommen ist. So kommt das Fett mehrfach vor. So zuerst in der Grundstelle Deut. 32, 15: „da ward Israel fett, schlug aus, fett, dick und feist wurdest du," wo ganz falsch Viele an einen äußeren Zustand denken, den von Gott gewährten Wohlstand, bei welcher Auffassung weder die plötz-

liche Anrede erklärlich ist, noch die dreifache Wiederholung. Es ist vielmehr von dem inneren Fettwerden die Rede, welches in Folge des äußeren eintritt. Dann Hiob 15, 27: „denn er bedeckte sein Antlitz mit seinem Fette und zog Schmeer um seine Lenden," wo das Fett nach dem Zusammenhange mit dem Vorigen nur moralisch genommen werden kann — der V. enthält den Grund der trotzigen Empörung gegen Gott — s. v. a. er gleicht geistlich einem solchen, der sein leibliches Antlitz bedeckt u. s. w., ist geistlich eben so fühllos, wie dieser leiblich, vgl. Ps. 119, 70, wo die abgekürzte Vergleichung entwickelt hervortritt: „feist ward wie Fett ihr Herz." Endlich Ps. 73, 7: „es tritt hervor aus dem Fett ihr Auge." Die neueren Ausl. nehmen meist an, daß das חלב wegen des Gegensatzes gegen den Mund nothwendig das Herz bezeichnen müsse. Rosenm. legt, von der hebr. Bed. des חלב abgehend, ihm nach dem Arab. gradezu die Bed. Herz bei. Andere lassen dem חלב seine gewöhnliche und allein gesicherte Bed., behaupten aber: ihr Fett, sey s. v. a. ihr fettes, fühlloses Herz. So Ewald: „während sie aus Härte das fühllose Herz gegen Mitleid verschlossen haben, öffnet sich desto lauter ihr hochmüthiger Mund zum Schmähen." Allein zu dieser Auffassung ist kein Grund vorhanden, da dem Gegensatze gegen den Mund auch nach der unsrigen sein Recht geschieht: das Verschließen des Fettes, das sich in Fett hüllen, bezeichnet einen Zustand des Herzens und Gemüthes. Und dagegen sprechen die angeführten Parallelst., in denen überall nicht von fühlloser Härte gegen die Brüder, sondern von geistlicher Fühllosigkeit und Verhärtung überhaupt die Rede ist, ferner der Umstand, daß die Redensart: das Herz verschließen, als Bezeichnung mitleidsloser Härte, sonst nie im A. T. vorkommt, endlich, daß das Verschließen des Herzens in diesem Zusammenhange zu matt ist. Luther hat ganz unrichtig: ihre Fetten halten zusammen. Das פימו ist, wie das אשרנו

in V. 11, das חרבך in V. 13 Accus., ihrem Munde nach, mit ihrem Munde. Die Vorliebe für diese Art von Accus. gehört zu den Eigenthümlichkeiten unseres Psalmes.

V. 11. Nach unseren Schritten umgeben sie mich jetzt, ihre Augen richten sie, abzuweichen im Lande. Das אשרנו, unseren Schritten nach, wohin wir nur immer uns wenden, überall verfolgen uns unsere Feinde, und versperren uns alle Auswege, nehmen uns jede Hoffnung der Errettung. Das אשרנו mit Einigen als nom. absol. zu nehmen, geht schon wegen der zum vorigen V. bemerkten Vorliebe des S. für Accus. dieser Art nicht an. Für die schwierigere Texteslesart סבבוני, daraus erklärlich daß der Redende des Ps. der Gerechte ist, also im Singul. nicht weniger von sich reden kann, wie im Plur., vergl. den Singul. in Bezug auf die Feinde in V. 12, haben die Masorethen סְבָבוּנוּ, sie haben uns umringt, gesetzt, entsprechend dem Suff. in אשרנו. Der S. hat gewiß absichtlich den Singul. und den Plur. so unmittelbar mit einander verbunden, um darauf hinzuweisen, daß hinter der ideellen Einheit die Vielheit verborgen ist. Das jetzt weist darauf hin, daß die höchste Gefahr, und somit auch für Gott die Zeit zu helfen schon eingetreten ist. — Das לנטות בארץ wird gewöhnlich erklärt: um niederzustrecken auf der Erde, oder im Lande. Nach dieser Auffassung darf man nicht mit der Wette: mich oder uns ergänzen, sondern man muß als Object des Niederwerfens alles dasjenige betrachten, was irgend hoch ist oder aufrecht steht. Calvin: „die Gottlosen, als ob sie fallen müßten, wenn die Welt steht, möchten das ganze menschliche Geschlecht zerstört sehen, und daher rüsten sie sich tapfer, Alles zu Boden zu werfen.“ Gegen diese Erkl. spricht aber, daß das נטה zwar wohl neigen bedeutet, vergl. Ps. 62, 4: „eine geneigte Mauer“, was aber in diesem Zusammenhang zu matt ist, nicht aber hinstrecken, zu Boden werfen. Die richtige Er-

klärung ergibt sich aus der Vergl. von V. 5. Während der Gerechte sein Auge darauf richtet, die Wege des Herrn festzuhalten, sind sie ebenso eifrig darauf bedacht, ebenso darauf erpicht, von Gottes Wegen abzuweichen, und daher ebenso sehr Gegenstand der strafenden, wie jene der errettenden Thätigkeit Gottes. Das נטה ist stehend zur Bezeichnung der Abweichung von Gott, seinen Wegen und seinen Gesetzen, welche sich zur Lebensaufgabe zu stellen, „mit hoher Hand" und „in Hochmuth" zu sündigen, Zeichen der höchsten Verworfenheit ist. Vergl. z. B. Hiob 31, 7: „wenn mein Fuß abbog vom Wege", Ps. 44, 19: „nicht wich zurück unser Herz, noch bog unser Schritt von deinem Wege," 1. Kön. 11, 9: „und es zürnte der Herr auf Salomoh, denn es bog ab sein Herz von Jehovah, dem Gott Israels". Ps. 119, 51. 157. Absolut, wie hier, kommt das נטה, abbiegen für vom Wege abbiegen, in Jer. 14, 8 vor. Zu בארץ, nicht auf Erden, sondern im Lande, im Lande des Herrn, vergl. Ps. 16, 3.

V. 12. Er gleicht einem Löwen, begierig zu zerreißen, und einem jungen Löwen, sitzend im Verstecke. Luther: „Allein der Hochmuth und Stolz Moabs ist größer, denn ihre Macht. Er nimmt sich mehr vor, als er ausführen kann." Das Singularsuff. erklärt sich auch hier daraus, daß sich dem S. die ganze Schaar der Bösen in einer Person darstellt.

V. 13. Erhebe dich Herr, überrasche ihn, wirf ihn nieder, errette meine Seele von dem Bösen durch dein Schwert. Das Angesicht wird genannt, weil dieß dem S. Verderben droht, vergl. das מפני in V. 3. Das קדם zuvorkommen, dann überraschen, mit פנים, wie hier, in Ps. 95, 2. Das חרבך, deinem Schwerte nach, durch dein Schwert. Die Erkl. mehrerer jüd. Ausl.: von dem Gottlosen, der dein Schwert ist, und ebenso auch im folg. V., wo Luther sich ihnen an-

schließt, von den Männern, welche deine Hand sind, hat die Vorliebe des S. für die Accus. der bezeichneten Art, und außerdem den Zusammenhang gegen sich, in dem eine solche Betrachtungsweise der Feinde, wie die in Jes. 10, 5, wo Assur eine Ruthe des göttlichen Zornes genannt wird, nicht paßt. Dieser Zug würde die Kraft der Bitte des S. gebrochen haben, welche auf seine Gerechtigkeit und der Feinde Bosheit fußt.

V. 14. — von den Männern durch deine Hand, o Herr, von den Männern der Dauer, deren Theil im Leben, und denen mit deinen Schätzen du füllst ihren Leib; sie haben Söhne die Fülle und lassen ihren Überfluß ihren Kindern. Der Sänger glaubt die im vorigen V. ausgesprochene Bitte um so zuversichtlicher wagen, und ihre Erfüllung um so gewisser hoffen zu dürfen, da es sich mit Gottes Wesen und Worte nicht verträgt, daß diejenigen, die von ihm entfremdet ihn verachten und sich trotzig wider ihn erheben, von ihm mit Gütern reichlich bedacht, und des Segens theilhaftig werden, welcher der Frömmigkeit verheißen ist. Diesen Widerspruch der Wirklichkeit und der Idee muß Gott, so wahr er Gott ist, durch sein Gericht ausgleichen, muß die Abnormität beseitigen, welche so sehr geeignet ist, den Bösen in seiner Bosheit zu stärken, den Frommen in seiner Frömmigkeit wankend zu machen, und die durchaus nur als eine temporäre, vorübergehende gedacht werden kann. Vorbereitet wird, was hier über den Contrast der Wirklichkeit und der Idee gesagt wird, schon durch das קומה, stehe auf, erhebe dich, des vorigen V., was das Vorhandenseyn eines solchen Contrastes voraussetzt. Die Wiederholung des ממתים ist nach der richtigen Bemerkung Calvin's emphatisch. Die Rede wird durch den Schmerz über den Contrast der Wirklichkeit und der Idee unterbrochen. Das מחלד wird in der Hauptsache richtig durch Calvin erklärt: qui sunt a seculo. Durch die Präp. מן, sagt

er, drückt David aus, sie haben sich nicht etwa vorgestern oder neulich erhoben, sondern schon eine ganze Reihe von Jahren habe ihr Glück gedauert, das doch im Augenblicke hätte verschwinden müssen. Eben so auch von Ven., nach dem die מתים מחלד florente et durante in fortuna constituti sind. Daß die Grundbed. des חלד die der Dauer ist, zeigt das Arab. Dscheuhari bei Scheid in cant. Hisk. p. 51. sagt: חלד denotat existentiae continuationem. de homine dicitur חלד, quando persistit et viget. Aus dieser hier stattfindenden Grundbed. fließen im Hebr. die beiden abgeleiteten des Lebens und der Welt. Das Leben wird Dauer genannt, als die Gewohnheit des Daseyns, vgl. Hiob 11, 17. Ps. 89, 48. 39, 6, in welchen beiden letzteren St. auf die Grundbed. angespielt wird, an der letzteren: חלדי ist wie Nichtseyn vor dir, mein Leben, das von der Dauer den Namen hat. Die Welt führt den Namen der Dauer, als das Allgemeine, Bleibende, während die einzelnen Erscheinungen vergehen. Im Arab. dicuntur chytropodes, rupes et saxa חולד, quia semper manent, deleantur licet domuum etc. vestigia, Dscheuh. bei Scheid a. a. O. So, von der Welt, kommt das חלד vor in Ps. 49, 2. Auf das ישבי חלד dort, die Bewohner der Dauer, spielt Hiskias an in Jes. 38, 11, indem er die Bewohner des Scheol als יֹשְׁבֵי חֶדֶל, Bewohner des Aufhörens, bezeichnet, welche Anspielung voraussetzt, daß das חלד, auch wo es von der Welt steht, seine eigentliche Bed. Dauer beibehält. Parallel unserm: von Dauer, ist Ps. 10, 5: „kräftig sind seine (des Bösen) Wege zu jeder Zeit.“ — Die neueren Ausl. erklären meist nach dem Vorgange von Luther: von den Leuten dieser Welt, d. h., bemerkt De Wette, deren ganzes Streben in dieser zeitlichen, endlichen Welt begriffen ist, nicht darüber in die Ewigkeit hinausgeht; חלד bezeichne die Zeitlichkeit, Endlichkeit, Sinnlichkeit, im Gegensatze gegen die Ewigkeit, Übersinnlichkeit. Allein bei dieser

Erklärung wird dem חלד eine falsche Bed. aufgezwungen. Es heißt weder, wie Gesenius behauptet, vita, eaque cito praeterlabens, fluxa et caduca — denn in Ps. 89, 48. 39, 6 liegt der Begriff der Flüchtigkeit und Vergänglichkeit, der in Hiob 11, 17 gar nicht paßt, nicht in dem Worte selbst, sondern in dem Zusammenhang —, noch hic mundus, cujus res fluxae et caducae sunt. Um diese Bed. zu gewinnen, muß man das Hebr. חלד gewaltsam von dem Arab. losreißen. Ferner, ein so scharf ausgeprägter und kurz andeutend bezeichneter Gegensatz des Zeitlichen und Ewigen kann in den Psalmen nicht erwartet werden. Das neutestamentliche οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου darf man nicht vergleichen, da hier der Gegensatz auf klarer Erkenntniß des jenseitigen Daseyns beruht. Bei einem solchen Gegensatze sollte man auch den Artikel erwarten. Endlich, was nach dem: deren Theil im Leben, folgt, wird Niemand vermögen anders zu deuten, als von dem glücklichen Loose der Gottlosen. Danach aber muß sich auch der Anfang des V. nicht auf die Gesinnung, sondern auf das Ergehen der Bösen beziehen. Der V. wird jämmerlich zerrissen, wenn man diese Beziehung verkennt. — Das חלקם בחיים übersetzt man besser als: deren Antheil am Leben ist — die ihren festen und sicheren Antheil daran haben: deren Theil im Leben ist, so daß das Leben das Terrain ist, auf dem sie ihr Theil, ihr Loos erhalten, vgl. das חלק in dieser Bed. z. B. Hiob 20, 29: „dieß ist das Loos des bösen Menschen von Gott," 27, 13. 31, 2. 3: „was ist der Theil Gottes von oben, und das Erbe des Allmächtigen von der Höhe? Wird nicht Unglück dem Frevler und Elend den Übelthätern?" welche letzte Stelle besonders zur Erläuterung der unsrigen dient, deren Klage sie beantwortet. Das Leben steht hier in emphatischer Bed., vom glücklichen Leben, weil ein unglückliches eher ein Tod zu nennen: ihr Theil ist, daß sie leben und gedeihen. Calvin: „ich lege diese Worte so aus,

sie seyen frei von allem Ungemach, und schwimmen in Freude, und seyen also von dem allgemeinen Loose ganz ausgenommen, wie umgekehrt von dem elenden Menschen gesagt wird, sein Theil sey im Tode." Die meisten Ausl. erklären: die irdisch gesinnt sind. „Erbe," bemerkt De Wette, ist s. v. a. höchstes Gut, Zweck, das Leben ist entgegengesetzt der Ewigkeit nach dem Tode." Allein da sich das Vorige und das Folgende auf das Ergehen der Bösen bezieht, so können diese Worte unmöglich ihre Gesinnung bezeichnen: und daß das חיים ohne weiteres das irdische Leben im Gegensatze gegen das ewige bezeichnen könne, ist gänzlich unerwiesen. Dieser Gegensatz hätte nothwendig eine nähere Bezeichnung erfordert. — Das צפינך, wofür die Masorethen ohne Noth צפונך, das Part. Pa., setzen wollen, eigentlich: dein Verborgenes. Calvin: „Die verborgenen Güter Gottes werden hier seltene und ausgesuchte Leckerbissen genannt, wie ja Gott die Bösen oft nicht blos mit den allen gemeinsamen Lebensgütern, sondern auch mit ganz besonderen versorgt. Dieß ist eine harte Versuchung, wenn jemand Gottes Gunst nach irdischem Glücke schätzt. Aber wir müssen uns erinnern, daß er aus der frommen Klage Erleichterung sucht, nicht aber etwa gegen Gott murrt, damit auch wir lernen unsere Seufzer gen Himmel richten." Der Zustand der Dinge, daß die Bösen, welche unter dem göttlichen Zorne stehen, von ihm reichlich mit Gütern und Gaben bedacht werden, würde, als bleibender gedacht, die verkehrte Welt seyn, aber eben deshalb kann er unmöglich ein bleibender seyn. — Das ישבעו בנים übersetzt Luther: die da Kinder die Fülle haben, und bemerkt dazu: „dieß bezieht sich nicht allein auf die große Anzahl der Kinder, sondern vielmehr auf deren Zustand und Beschaffenheit," ganz mit Recht, da nur kräftige und blühende Kinder als ein Glück betrachtet werden können. Nach der gangbaren Erkl. dagegen wird das בנים nicht als Accus., sondern als Nominat.

genommen: satt sind ihre Kinder, De Wette: sie hungern nicht, wie die Kinder der Armen, die nach Brot schreien. Die erstere Auffassung ist die allein richtige. Für sie spricht das Fehlen des Suff., und die Analogie des: ich werde mich sättigen an deiner Gestalt. Für sie sprechen auch die Parallelst., in denen eine blühende Kinderschaar als Lohn der Gottesfurcht bezeichnet wird, vergl. Ps. 127, 3: „siehe das Erbe des Herrn sind Söhne, Lohn ist Leibesfrucht," Ps. 128, 3. 4: „dein Weib ist wie ein fruchtbarer Weinstock" u. s. w. „Siehe also wird gesegnet der Mann, der den Herrn fürchtet," oder darüber geklagt wird, daß dieser nur den Frommen zukommende Segen an die Gottlosen verschwendet werde, vergl. Hiob 21, 11: „sie entsenden wie Schaafe ihre Kinder, und ihre Knaben hüpfen," Michaelis: magna foecunditate emittunt, im Gegensatze gegen den frommen Hiob, der alle seine Kinder verliert. — Das: sie lassen ihren Überfluß ihren Kindern, kann sich nur auf den Anschein beziehen. Denn Gott wird ja aufgefordert, gegen die Eltern selbst einzuschreiten, und ihren Ruin herbeizuführen. Daß sie ihren Überfluß ihren Kindern hinterlassen, dazu kann es, trotz ihrer zuversichtlichen Gedanken, und der Wirklichkeit, welche dieselben entschieden begünstigt, des scheinbar festgegründeten Glückes ihres Hauses nicht kommen, da Gott in seinem Worte den Gottlosen gedroht hat, daß er ihre Sünde strafen wolle an ihnen selbst und an ihren Kindern bis ins dritte und vierte Glied. Dieß Wort Gottes gibt dem: erhebe dich Herr, des S. einen furchtbaren Nachdruck.

V. 15. Die im Vorigen ausgesprochene Bitte trägt, in Folge des Grundes, auf dem sie sich erhebt, des Widerspruches, in dem die Wirklichkeit, als bleibende gedacht, gegen Gottes Wort und Wesen steht, schon den Keim der Hoffnung und Zuversicht in sich. Dieser Keim gelangt hier zur Entwickelung. „Der S. erhebt sich auf den Flügeln des Glaubens

zur heiteren Ruhe, in welcher er die Dinge alle in Ordnung sieht. Er spottet des stolzen Rühmens der Feinde, und obgleich, wie es schien, ganz von Gott verworfen, verspricht er sich doch seinen baldigen vertrauten Anblick. „Ich werde in Gerechtigkeit dein Antlitz schauen, mich sättigen beim Erwachen an deiner Gestalt. Das אני mit Nachdruck, ich, ganz anders wie meine Feinde, denen der Herr den Untergang bereiten wird. Die Gerechtigkeit wird hier nach der gewöhnl. Auffassung als der Grund genannt, auf welchem die Hoffnung des S. beruhte, das Angesicht Gottes zu schauen. Wie die Sachen jetzt standen, schien seine Gerechtigkeit ganz vergeblich zu seyn, Gott aus ihr sich nichts zu machen. Aber so wahr Gott gerecht ist, so wahr kann dieser Zustand nicht dauernd seyn, so wahr muß des S. Gerechtigkeit noch ihre Früchte tragen. Man kann aber auch erklären: als Gerechter, oder gerechtfertigt, und für diese Erkl. spricht, daß man bei der ersteren das Suff. erwarten sollte. Jetzt wurde der S. durch sein Schicksal als Ungerechter dargestellt. Er hofft aber, daß der gerechte Gott ihn als denjenigen darstellen wird, der er ist, ihn thatsächlich rechtfertigen, so daß also die Gerechtigkeit hier als Gabe Gottes in Betracht kommt. Das: ich werde dein Antlitz schauen, bezieht sich auf V. 2, wo der S. wünscht, daß von Gottes Angesicht sein Recht ausgehen, daß seine Augen Rechtschaffenheit schauen mögen. Diesen Wunsch sieht er hier erfüllt. Denn daß er Gottes Angesicht schaut, hat zu seiner Voraussetzung, daß Gottes Angesicht ihm zugewandt ist, daß Gottes Augen ihn und seine Rechtschaffenheit schauen. — So wie von Gott gesagt wird, daß er sein Antlitz verberge, wenn er seine Gnade und Hülfe entzieht, so daß er sein Antlitz zuwende, wenn er sich gnädig erweist, vergl. z. B. Ps. 11, 7: „den Rechtschaffenen siehet sein Antlitz.“ Gott oder Gottes Antlitz sehen, ist also nichts Anderes, als sich der göttlichen Gnade

er-

erfreuen, die Freundlichkeit Gottes erfahren, seiner Liebe versichert und durch sie der Errettung aus der Gewalt der Feinde theilhaftig werden. So kommt das Gottschauen ganz unläugbar vor in dem Gebete des Hiskias, Jes. 38, 11: „ich sprach: nicht werde ich schauen den Herrn im Lande des Lebens." Genau entspricht Ps. 16, 11, wo der S. Sättigung der Freuden erwartet bei dem Angesichte des Herrn, so daß der Herr ihn sieht, und er den Herrn. — Das: beim Erwachen, erfordert, da die uneigentliche Auffassung, wonach der von Leiden Befreite als ein Erwachender dargestellt werden soll (so schon Calvin), keine Rechtfertigung hat, und da die Erkl.: so oft ich nur immer erwache, an jedem Morgen, willkührlich ist, die Annahme, daß unser Ps. ein Abendgebet des S. enthält, oder von ihm zum Abendgebete der Gläubigen bestimmt wurde. In der Stille der Nacht klagt der Gerechte auf dem Lager dem Herrn seine Noth und erhält von ihm inneren Trost und die Versicherung seines Beistandes. Beruhigt schläft er nun ein, gewiß, daß der Herr ihm beim Erwachen die versprochene Hülfe gewähren werde. Daß die Sitte des Abendgebetes, aus der Natur der Sache hervorgehend, schon damals unter den Frommen herrschend gewesen, liegt klar vor in Ps. 3, 6. 4, 9, Stellen, welche jede andere Erkl. des: beim Erwachen, außer der gegebenen entschieden zurückweisen, so wie das Vorhandenseyn der Sitte des Morgengebetes allein schon aus Ps. 5, 4 hervorgeht. — Das תמונה heißt immer Gestalt. Der S. spielt hier an auf Num. 12, 8, wo Gott zur Bezeichnung des vertrauten Verhältnisses des Moses zu ihm sagt: „Mund zu Mund rede ich mit ihm und von Angesicht und nicht in Räthseln, und die Gestalt des Herrn schaut er." Eines ähnlichen vertraulichen Verhältnisses zum Herrn, einer ähnlichen sichtbaren — durch das Auge des Glaubens nämlich — und fühlbaren Nähe desselben — die Gestalt im Gegensatze gegen Bild und Schatten; Gott

soll für den S. gleichsam Fleisch und Blut annehmen, soll ihm in der concretesten, lebendigsten Weise entgegentreten — getröstet sich der S., mit Recht, was an Moses geschah, als eine Realweissagung für alle Gerechten betrachtend. Diese Hoffnung des Gerechten, sich an der Gestalt des Herrn zu sättigen, wächst hervor aus demselben Bedürfniß, dem die Erscheinungen Gottes in leiblicher Hülle in der Zeit der Stammväter dienten, dem in der Fleischwerdung des Wortes die höchste Befriedigung wurde. Dem menschlichen Herzen wohnt so tief das Bedürfniß ein nach einem nahen, menschlichen Gott, daß es, der Menschwerdung Gottes voraneilend, die Leiblichkeit bildlich auf ihn überträgt, ihm Gestalt leiht, um ihn recht innig lieben, sich seiner recht von Herzen getrösten zu können. — Die gangbare Erkl. dieses V. können wir nicht besser, als mit den Worten von Luther vortragen, mit dessen Übersetzung die unsrige übereinstimmt, nur daß er das תמונתך fälschlich mit בהקיץ verbindet: „wenn ich erwache nach deinem Bilde." „Er setzet diese Worte demjenigen entgegen, was er von den Gottlosen gesagt hatte. Jene trachten nur nach irdischen Dingen, werden an ihren Kindern satt, und setzen ihr Theil in dieses Leben: mir aber ist dieses Leben verächtlich, ich eile zu dem zukünftigen, da ich nicht in Reichthum, sondern in Gerechtigkeit, nicht diese vergänglichen irdischen Dinge, sondern selbst dein Antlitz schauen werde. Ich werde auch nicht satt werden an Kindern des Fleisches, sondern wenn ich erwachen werde nach deinem Bilde." In neuerer Zeit gewann diese Erkl. sehr vielen Eingang dadurch, daß De Wette sie sich aneignete. Eine Beziehung auf eine selige Unsterblichkeit, meinten manche, die ein so großer Sceptiker annahm, müsse doch wohl unbedingt feststehen. Schon Calvin aber bezeichnet diese Ausl. als eine im Texte nicht begründete, spitzfindige. Für sich hat diese Erkl. nichts. Die Behauptung, daß hier von dem Streben nach dem Ewigen, nach der

ewigen Seligkeit die Rede sey, erhelle aus dem Gegensatze gegen das Streben der Gottlosen, welches im vor. V. als auf das Zeitliche, Irdische gerichtet, bezeichnet worden, beruht einzig und allein auf falscher Erkl. jenes V. Wie behauptet werden kann, das: das Angesicht des Herrn schauen, und sich an seiner Gestalt sättigen, müsse nothwendig von dem Anschauen Gottes in jenem Leben verstanden werden, läßt sich nicht einsehen. Ein leibliches Schauen kann ja auch in jenem Leben nicht stattfinden, das Sättigen an der Gestalt muß auch bei jener Erkl. bildlich aufgefaßt werden. Das Schauen Gottes in diesem, und das Schauen Gottes in jenem Leben ist nicht specifisch, sondern nur gradweise verschieden. Dieß zeigt am deutlichsten der Ausspruch des Herrn: „selig sind die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen," in dem die Verheißung, wie alle übrigen, auf dieses Leben nicht weniger zu beziehen ist, wie auf das zukünftige. Was aber diese Erkl. ganz zurückweist, ist nicht etwa blos, daß nach ihr eine so klare und feste Erkenntniß des ewigen Lebens hier ausgesprochen seyn würde, wie wir sie in einem Davidischen Psalme kaum erwarten dürfen, sondern vor Allem, daß nach ihr der S. die völligste Resignation auf das Irdische, das er ganz und gar den Gottlosen überließe, und die alleinige Hoffnung auf das Himmlische aussprechen würde. Mit dieser nicht etwa christlichen, sondern rationalistischen Resignation — der kräftige und gesunde Glaube an die jenseitige Vergeltung erhebt sich immer auf dem Grunde der diesseitigen — steht der ganze übrige Inhalt des Ps. in Widerspruch. Noch in V. 13 hatte ja der S. den Herrn aufgefordert, durch sein Schwert seine Seele von den Gottlosen zu erretten, und sich in V. 14 über das zeitliche Glück der Gottlosen beklagt.

Psalm 18.

Dankbar preist David den Herrn als den, der seine Gebete erhört und ihn aus großer Gefahr errettet, V. 2—4. Er schildert in V. 5—20 die erste Parthie seiner Gefahren und Rettungen, welche in der Überschrift besonders hervorgehoben worden, unter einer Fülle von erhabenen Bildern. Er hebt es in V. 21—28 hervor, daß er nur durch die Gerechtigkeit seines Strebens und durch seine treue Ergebenheit gegen den Herrn seines Beistandes theilhaftig geworden. Wie die Errettung von Saul auf diesen Grund zurückgeführt worden, so nimmt von ihm auch die Darlegung der zweiten Parthie der göttlichen Wohlthaten in V. 29—46 ihren Ausgangspunkt, des Beistandes, den Gott ihm gegen die auswärtigen Feinde, die Gegner seines Königthums, theils schon gewährt hat, theils kraft seiner Verheißung gewähren wird, persönlich und in seinen Nachkommen. Den Schluß bildet in V. 47—51 der Preis Gottes für die ganze Fülle seiner Großthaten.

Wir haben also fünf Theile: den Eingang, zu dessen Ende in V. 4 das Thema angegeben wird: „nach seiner Herrlichkeit rufe ich an den Herrn, und werde von meinen Feinden errettet," den Schluß, eine doppelte Schilderung der Großthaten Gottes, in der Mitte die Darlegung der subjectiven Grundlagen, auf denen die Hülfe des Herrn beruht, nach hinten und nach vorn verbunden.

Daß wir ein kunstvoll gegliedertes Ganzes vor uns haben, erhellt aus dieser Darlegung des Inhaltes und Gedankenganges. Spuren strophischer Anordnung lassen sich nicht auffinden. Unverkennbar aber ist in Überschrift und Eingang die Herrschaft der Dreizahl, hinweisend auf den Mosaischen Segen, der an dem Sänger so herrlich in Erfüllung gegangen war. In der Über-

schrift kommt das Jehovah dreimal vor. Ebenso auch dreimal in dem Eingange. Dieser besteht aus drei Versen. Die Namen Gottes in V. 3, in denen der S. den ganzen Reichthum der göttlichen Gnade zusammengefaßt hat, zerfallen in drei Abtheilungen. Die erste und die dritte dieser Abtheilungen enthalten drei Namen, während die mittelste nur einen. Im Ganzen sind der Namen sieben, so daß der fünfmal vorkommenden Zahl des Segens die Zahl des Bundes zur Seite geht. Wie im Eingange tritt uns die Dreizahl auch in dem Anfange des Schlusses entgegen. Zufällig ist es auch wohl nicht, daß das Ganze funfzig Verse enthält, fünf Dekaden, in Übereinstimmung mit den fünf Versen des Schlusses.

Die Davidische Abfassung hat hier selbst die entschiedenste Skepsis nicht zu läugnen gewagt. Mit alleiniger Ausnahme von Olshausen, in den „Emendationen," wird sie allgemein anerkannt. Ewald macht dafür geltend, daß wir hier Davids Wesen, seine Anschauung und sein hohes Bewußtseyn, seine Erfahrungen, so einzig in ihrer Art, höchst klar ausgedrückt finden. Daß der S. ein König war, erhelle außer aus V. 51 auch aus V. 44. Dasselbe Vertrauen auf den Segen Gottes auch über die spätesten Nachkommen äußere sich auch in den letzten Worten Davids in 2. Sam. 23. Die einzelnen Worte haben ganz Davidische Farbe. Dazu komme noch als äußerer Grund die Wiederkehr in den Büchern Samuelis, um so wichtiger, da alle übrigen Lieder, welche diese Bücher als von David enthalten, gewiß ächt Davidisch seyen. Hitzig bemerkt: Der Verf. ist ein Krieger, den oft Todesgefahr von Seiten seiner Feinde, feindlicher Heere, V. 30, bedroht hat. Aber von ihnen allen rettete ihn Jehovah, seiner Frömmigkeit wegen, entzog ihn ihrer Übermacht, und ließ ihn sie endlich überwältigen. Er ließ ihn aus den inneren Kriegen unversehrt hervorgehen

und setzte ihn nicht nur auf den Thron Israels, sondern unterwarf ihm auch weithin die heidnischen Völker.

Eine der wichtigsten Instanzen für die Davidische Abfassung bildet das später zu erörternde Verhältniß, in welchem V. 29 ff. zu der Verheißung in 2. Sam. 7 stehen. Auch auf Anderes wird noch bei der Auslegung aufmerksam gemacht werden.

Was die Situation betrifft, so sagt die Überschrift, David habe diesen Psalm gesungen, nachdem der Herr ihn aus der Hand aller seiner Feinde errettet habe. Sie bezeichnet also den Ps. als nicht entstanden bei einer besonderen Veranlassung, sondern als ein allgemeines Danklied für alle Gnade und allen Beistand, die er sein ganzes Leben hindurch von Gott erhalten hatte, als eine Zusammenfassung des Dankes, den David bei einzelnen Veranlassungen vereinzelt ausgesprochen, ein großes Hallelujah, mit dem er von dem Schauplatze des Lebens abtrat. In den Büchern Samuelis wird dieser Ps. ausdrücklich an das Ende von Davids Leben gesetzt, unmittelbar vor „seine letzten Worte," welche in C. 23, 1 ff. mitgetheilt werden. Mit diesen Angaben stimmt der Inhalt des Psalmes vollkommen überein. Der S. dankt in ihm nicht für eine einzelne Errettung, sondern er hat durchweg ein großes Ganzes von Heilsspendungen vor Augen, ein ganzes langes Leben, reich an Erfahrungen der Gnade Gottes.

Mit Unrecht wollen Venema u. A. aus V. 21 ff. schließen, daß dieser Ps. vor dem Ehebruche mit Bathseba abgefaßt seyn müsse. Diese That, obgleich eine schwere, doch immer nur eine Schwachheitssünde, von deren Schuld David durch aufrichtige Buße befreit wurde, steht mit demjenigen, was er dort von sich aussagt, nicht in Widerspruch, sobald dasselbe nur richtig verstanden wird.

In 2. Sam. 22 findet sich unser Ps. mit nicht geringen Abweichungen wieder. Die jetzt gangbare, besonders von v. Lengerke (comment. de dupl. Ps. 18 exemplo, Königsb. 1833)

V. Lengerke revokes all this in his Comm^y on the Psalms & follows

und von Hitzig vertheidigte Annahme ist die, daß diese Abweichungen aus Nachlässigkeit entstanden seyen, die in beiden Gestaltungen des Textes sich geltend gemacht habe, am meisten aber in der in den Büchern Samuelis. Gegen diese Ansicht aber sprechen folgende Gründe: 1. Wäre diese Ansicht von der Entstehung der Abweichungen die richtige, so würde folgen, daß überhaupt der Text der Bücher des A. T. vor Sammlung des Canons sehr sorglos behandelt worden sey. Denn daß grade dieß Lied ein besonders ungünstiges Schicksal erfahren haben sollte, ist unwahrscheinlich. Dann aber müßte der Conjecturalkritik ein sehr weiter Spielraum gegeben werden. Man müßte darauf ausgehen, ziemlich in jedem Verse einen und auch mehrere Fehler aufzufinden. So aber sehen auch die verwegensten unter unsern Kritikern die Beschaffenheit des Textes nicht an, und die irgend besonnenen schließen die Conjecturalkritik in sehr enge Gränzen ein. 2. Wo außerdem ähnliche Erscheinungen sich finden, Texte, die sich mit einander berühren, da sind die Abweichungen überall nicht Product des Zufalls und der Nachlässigkeit, sondern der Absicht. So z. B. bei Jesaias C. 2 vergl. mit Micha C. 4, bei Jeremias, vergl. mit den zahlreichen Stellen der älteren Schriftsteller, welche er sich angeeignet hat. 3. Der Text ist in jeder der beiden Gestaltungen von der Art, daß man an keiner einzigen Stelle daran denken würde, ihn für fehlerhaft zu erklären, wenn man sich nicht durch den vergleichenden Blick auf die andere irre machen ließe. Hätte die Nachlässigkeit hier ihr Spiel getrieben, so würde es nicht an einer ganzen Anzahl von Stellen fehlen, in denen das Fehlerhafte auf den ersten Blick zu Tage läge, und unwiderleglich dargethan werden könnte. 4. Eine Menge von Abweichungen, ja die meisten, sind von der Art, daß sie aus dem Zufall gar nicht abgeleitet werden können. Dieser Umstand verbietet die Ableitung aus dem Zufall auch da, wo sie an sich betrachtet wohl möglich wäre, da es sehr unwahrscheinlich ist,

Hengstenberg Theophil.

daß die Abweichungen aus einer doppelten Quelle geflossen seyn sollten. Die Belege wird hier die Besprechung der einzelnen Abweichungen liefern. 5. Es ist nicht schwer, gewisse Principien zu entdecken, von denen die Abweichungen in den Büchern Samuelis beherrscht werden. Am einflußreichsten erweist sich hier, gradeso wie in Ps. 53 vergl. mit Ps. 14, die Tendenz, dem Einfachen, Schlichten und Gewöhnlichen das Ausgesuchte, Erhabene, Nachdrückliche und Seltene zu substituiren. Daneben macht sich die andere geltend das Dunkle zu erläutern. Solche durchgreifende Tendenzen würden sich auf dem Gebiete des Zufalls nicht nachweisen lassen.

Für diese Ansicht hat man geltend gemacht, daß in einer Anzahl von Fällen die Abweichung nur in einer Vertauschung einzelner Buchstaben besteht, und zwar zum Theil solcher, die nach Schreibung oder Aussprache sich einander ähnlich sind, z. B. V. 11 וירא und וירא, in V. 12 חשכת und חשרת u. s. w. Allein diese Erscheinung findet sich auch da, wo die Abweichungen unverkennbar aus Absicht hervorgegangen sind, vergl. Küper an der zu Ps. 14 angef. St., und wird sich überall vorfinden, wo ein Text überarbeitet wird: der Urheber der Variationen wird sich besonders darin gefallen, verschiedenen Sinn durch möglichst ähnliche Formen auszudrücken. Nur in Verbindung mit dem Unpassenden des Sinnes bei der einen der beiden Lesarten könnte diese Thatsache von Bedeutung seyn. Davon aber findet sich nirgends eine Spur.

Wir leiten die Abweichungen sämmtlich aus einer von Absicht geleiteten Überarbeitung her, und zwar, da beide Texte in den Überschriften von David abgeleitet werden, aus einer solchen, welche von David selbst vorgenommen. Als den Zweck der Überarbeitung betrachten wir nicht den, die frühere Gestaltung zu antiquiren, sondern Variationen zu geben, welche dem Grund- und Haupttexte zur Seite gehen sollten. Als die-

ser Grund- und Haupttext stellt sich uns der in den Psalmen dar, theils aus dem äußeren Grunde, daß dieser Text nach dem „dem Sangmeister" der Überschrift von David dem öffentlichen Gebrauche übergeben wurde, theils aus dem schon angedeuteten inneren Grunde, daß bei einer bedeutenden Anzahl der Abweichungen in den Büchern Samuelis die Absicht unverkennbar ist, endlich auch deshalb, weil der Text in den Büchern Samuelis zwar als Variation betrachtet vortrefflich ist, davon abgesehen aber dem Text in den Psalmen entschieden nachsteht.

Von unserer Ansicht aus erhalten wir den Vortheil, daß wir ganz aus dem Gebiete jenes Verfahrens entrückt sind, dessen Willkührlichkeit und Unzulässigkeit die Erfahrung hinreichend dargethan hat, wonach man immer darauf ausging, die eine Lesart auf Kosten der andern zu erheben, und Alles aufbot, eine als unbedingt verwerflich darzustellen, ohne daß jemals auch nur zwei, die diesem Verfahren folgten, zur Einigkeit gelangen konnten.

Was Lengerke gegen diese Ansicht einwendet, von David sey ein so künstliches Verfahren nicht zu erwarten, beruht auf einer schon durch unsere bisherige Auslegung hinreichend als falsch erwiesenen Betrachtungsweise der Psalmen als bloßer Naturpoesie, und hat besonders wenig zu bedeuten bei einem Psalme wie der unsrige, den schon Amyraldus als artis poeticae luculentissimum specimen bezeichnet, und Hitzig als „Product der Kunst und des Nachdenkens wie kein anderer."

V. 1. Dem Sangmeister, von dem Knechte des Herrn David, welcher redete dem Herrn die Worte dieses Liedes zur Zeit, da der Herr ihn errettet von der Hand seiner Feinde und von der Hand Sauls. Es scheint, daß in dieser Überschrift die Einleitungsformel zu dem Liede Mose's in Deut. 31, 30 nachgebildet ist: „Und Moses redete vor den Ohren der ganzen Gemeinde Israels die

Worte dieses Liedes", eine Annahme, die um so näher liegt, da in dem Liede selbst die Beziehung auf Deut. 32 unverkennbar ist, woraus David namentlich die Bezeichnung Gottes als des Felsens, צור, entlehnt hat, und da die Einleitung zu den letzten Worten Davids in 2. Sam. 23, 1 ebenso auf der Einleitung Bileams zu seinen Weissagungen in Num. 24, 3 ruht, vergl. Beiträge Thl. 2 S. 359. Bileams Geschichte und seine Weissagungen S. 133. Besonders merkwürdig ist die Übereinstimmung in dem: die Worte dieses Liedes, wofür sonst bloß: dieses Lied, Ex. 15, 1 u. s. w. An die St. des: vor den Ohren u. s. w. ist das: dem Herrn, getreten, was sich ebenso in Ex. 15, 1 findet. — Das: von dem Knechte des Herrn, weist hin auf die Würde und Bedeutung der Person, welche die Grundlage der ihr ertheilten Errettungen bildete, und correspondirt dem: welcher groß macht das Heil seines Königes u. s. w. des Schlusses, s. v. a. mein Heil, weil ich sein König und Gesalbter bin. In dieser Hoheit der Person, ihrer Bedeutung für das Reich Gottes, liegt auch das: dem Sangmeister, begründet. Ein Lied so durchaus individuellen Charakters, wie das unsrige, konnte dem öffentlichen gottesdienstlichen Gebrauche nur dann gewidmet werden, wenn sein Verfasser und Gegenstand das Ganze der Gemeinde repräsentirte, diese in ihm begnadigt wurde. Knecht des Herrn wird im allgemeinen Sinne jeder Fromme genannt, so Hiob in C. 1, 8. 2, 3, vergl. auch Ps. 19, 12. 14. Auch in diesem allgemeinen Sinne wird bei der Bezeichnung nicht blos auf das subjective Moment des Gehorsams gesehen, sondern sie weist zugleich hin auf die Würde des also Bezeichneten: es ist eine Ehre, von Gott unter die Zahl seiner Knechte aufgenommen zu werden, die sich des Schutzes und der Fürsorge ihres mächtigen und reichen Herrn erfreuen. Gewöhnlicher aber wird die Bezeichnung in speciellem Sinne gebraucht, von denjenigen, deren sich Gott zur Ausführung seiner Rathschlüsse bedient, denen

er die Verwaltung seiner Angelegenheiten übergibt, und die er zur Beförderung seiner Ehre ausrüstet. David, der nach Apgesch. 13, 36 in seinem Geschlechte „dem Rathe Gottes diente", ist nach Moses und Josua der erste, der in diesem Sinne Knecht Gottes genannt wird, hier, in der Überschr. von Ps. 36, wo die Überschrift in engem Zusammenhange mit dem Anfange des Liedes steht, und daher nothwendig von dem Verf. selbst herrühren muß, und in seinen eigenen Worten in 2. Sam. 7. Analog ist in den letzten Worten Davids das: „es spricht der Mann, der hoch gestellt ward, der Gesalbte des Gottes Jakob", welche St. zeigt, daß Venema mit vollem Rechte bemerkt, die Benennung sey nicht blos eine solche der Bescheidenheit und Demuth — diese geben sich in ihr insofern zu erkennen, als David seine Ehre nur in dem sucht, was Gott ihm gegeben, nicht in dem, was er von sich selbst ist — sondern auch und vorzüglich der Ehre. David ist aber nicht etwa anmaßend, indem er sich selbst einen solchen Ehrennamen beilegt: die Stellung, die er sich vindicirt, gebührte ihm nach unzweifelhaften wörtlichen und thatsächlichen Erklärungen Gottes, und es ist in solchem Falle falsche Demuth, wenn man sich scheut, das von Gott Gegebene offen für sich in Anspruch zu nehmen. — Mit dem בְּיוֹם steht der folg. ganze Satz im stat. constr., an dem Tage des es hatte ihn errettet, für: an dem Tage, da ihn errettet hatte. Dem: aus der Hand aller seiner Feinde und (besonders) aus der Hand Sauls, entspricht Ex. 18, 10: „Gelobt sey der Herr, welcher euch errettet hat, הִצִּיל, aus der Hand Ägyptens und aus der Hand Pharaos." Die Errettung Davids aus der Hand Sauls war zu bedeutend, als daß ihr nicht in der Überschrift und in dem Liede selbst eine besondere Stelle hätte angewiesen werden sollen. Sie war unter allen die erste: an dem, was er in diesen Bedrängnissen erfuhr, entwickelte sich zuerst sein Glaube an Gottes väterliche Fürsorge,

in allen späteren Bedrängnissen ging Davids Gemüth immer auf diese Erfahrungen zurück, welche das Fundament seines inneren Lebens bildeten. Diese Errettung war für ihn dasselbe, was für Israel die Erlösung aus Ägypten. Die Gefahr war ferner hier unter allen für David die größte. Später stand er als König Königen oder seinem empörten Volke gegenüber: hier dagegen als Privatmann, ohne Macht und Hülfsquellen, dem Könige, der alle seine Macht aufbot, ihn zu verfolgen, nie später war er ganz allein und unmittelbar, wie hier, auf Gott hingewiesen. Dieser Unterschied prägt sich in dem Liede selbst ab. In dem Abschnitte, der die Errettung aus der Hand Sauls feiert, erscheint David unbedingt als leidend, die Hand aus den Wolken ergreift ihn und zieht ihn aus großen Wassern. Dagegen in dem Abschnitte, der sich mit der Errettung aus der Hand der übrigen Feinde beschäftigt, erblicken wir ihn durchweg thätig: Gott errettet ihn, indem er seinen Segen legt auf den Gebrauch der Mittel, die er selbst ihm zugetheilt. Er gleicht nicht mehr einem „Floh", wird nicht mehr verfolgt, wie „ein Rebhuhn auf den Bergen", sondern als Krieger steht er den Kriegern gegenüber, läuft in dem Herrn auf die Schaaren und erspringt in seinem Gotte Mauern.*) An grober Schrift mußte er zuerst lesen lernen, damit auch diese feine für ihn leserlich wäre. Endlich, bei keiner späteren Errettung bildete die Höhe, zu der David erhoben wurde, einen solchen Contrast zu der Tiefe, in die er versenkt gewesen war, bei keiner späteren Catastrophe auch fand in Bezug auf die Feinde ein solcher Contrast der Tiefe gegen die frühere Höhe statt: er vom Hirten der

*) Auf diesen wichtigen Unterschied hat zuerst Venema aufmerksam gemacht, dessen Bemerkung aber von den Späteren ganz übersehen zu sein scheint: In superiori pericopa sui vindicationem soli deo tanquam justo judici adscripserat, sibique nullas dederat partes, hic autem virtutis et victoriarum suarum deum quidem agnoscit auctorem, sed se tanquam instrumentum in manu dei repraesentat, quo hostes debellati sint.

Lämmer erhoben zum Hirten der Völker, aus dem tiefsten Elende zur königlichen Macht und Herrlichkeit, Saul, verzweifelnd und schmählichem Tode hingegeben, seine Familie in die Niedrigkeit hinabgestoßen. — Nur mit Verwunderung kann man die Behauptung Lengerke's lesen, das: und von der Hand Sauls, sei späterer Zusatz. Es wird als ächt gerechtfertigt durch die Vertheilung des Stoffes in dem Liede selbst, dadurch daß in ihm die Errettung aus der Hand Sauls als besonderes Ganzes behandelt, und von dem Complexus der übrigen Errettungen und Begnadigungen Gottes getrennt wird *).

Es folgt jetzt in V. 2—4 der Eingang, in dem der S. zuerst seine zärtliche Liebe gegen Gott ausspricht, und dann auf ihre Gründe hinweist, erst durch eine Fülle von Namen, die er ihm beilegt, dann in V. 4 durch eine offene Darlegung des Thatbestandes.

V. 2. Und er sprach: Herzlich lieb' ich dich, o Herr, meine Stärke. Luther: „Unser süßer und freudiger Affect pflegt uns mit großer Gewalt zu denen zu treiben, welchen wir es zu danken haben, daß wir durch ihre Gütigkeit aus

*) Daß die Überschrift nicht, wie einige gemeint haben, aus 2. Sam. entlehnt ist, zeigt schon ihre formelle Übereinstimmung mit dem Eingange (die Dreizahl der Gottesnamen), welche für ihren Ursprung von dem S. selbst spricht, für den noch entschiedener ihre innere Beschaffenheit zeugt, namentlich das: „und aus der Hand Sauls" verglichen mit dem Inhalte. Die Abweichungen in 2. Sam. sind ebenso viele absichtliche Änderungen. Zuerst wird das: dem Sangmeister, weggelassen, weil hier das Lied nur als persönliches Bekenntniß Davids in Betracht kommt. Dann fehlt das: von dem Knechte des Herrn, aus keinem andern Grunde, als weil in 2. Sam. in Überschrift und Eingang jene ganze Anordnung, die Herrschaft der Dreizahl, aufgehoben ist, wodurch diese Worte nothwendig gemacht werden, an deren Ächtheit man nach der Vergl. von 2. Sam. 7. 23, 1 und des correspondirenden: sein König und sein Gesalbter, des Schlusses nicht zweifeln wird. Endlich steht statt des מיד auch zum zweiten Male מכף, um zu conformiren, während das ursprüngliche מיד wahrscheinlich in der Absicht gesetzt worden war, die Errettung von der Hand Sauls um so deutlicher von der aus der Hand aller übrigen Feinde abzusondern.

großem Übel und Unglück herausgerissen worden. So sagt er nun: ich habe eine herzliche und kindliche Sehnlichkeit und Neigung zu dir. Also bekennt er seine höchste Liebe, daß er eine Lust an unserm Herr Gott habe gehabt; denn er befindet, daß seine Wohlthaten unaussprechlich sind, und aus dieser überschwenglichen Lust und Liebe kommt, daß er ihm soviel Namen gibt, wie folgt." Die Liebe zu Gott wird schon in Deut. 10, 12 und in einer Reihe von andern St. des Pent. für die Summe des ganzen Gesetzes erklärt. Die Erweisungen der Liebe Gottes sind bestimmt, zu ihr hinzuführen, aber nicht bei allen wird dieser Zweck erreicht: Viele hängen sich an die Gaben und vergessen darüber den Geber, ihr Herz wird um so kälter gegen Gott, je herrlicher seine Gnaden. Von Israel heißt es in Deut. 32, 15: „da ward Israel fett, schlug aus, verließ Gott, seinen Schöpfer und verachtete den Fels seines Heiles." In David aber ward durch die Erweisungen der Liebe Gottes, der ihn zuerst geliebt hatte, das Feuer der Gegenliebe entzündet, und brannte immer heller und heller. Das רחם, diligere ex intimis visceribus, herzlich lieben, kommt in Kal nur hier vor: Piel könnte nicht stehen, denn dieß bezeichnet immer die herzliche Liebe des Stärkeren zu dem Schwächeren, das Erbarmen. Es scheint, daß David das Wort sich selbst gebildet hat, weil ihm die vorhandenen zum Ausdruck seiner Empfindung nicht hinreichten. — Das „meine Stärke" (auch das חִזְקִי ist ἅπ. λεγ.) bezieht Luther auf diejenige Stärke „da ein Mensch mit Kraft aus der Höhe angethan, und dadurch inwendig gestärkt und befestigt wird, die Festigkeit, welche die weichen und zärtlichen Gemüther abhärtet." Diese Stärke, sagt er, haben wir nicht, ohne allein von Gott. Denn wenn es auf uns selbst ankommt, so werden wir gar leicht weich, sowohl bei guten, als bösen Tagen, und zerfließen wie Wachs an der Sonne. Nach dieser Auffassung wäre 1. Sam. 30, 6 zu vergl.: „David stärkte sich in dem Herrn seinem Gott."

Allein daß das „meine Stärke" wenigstens nicht ausschließlich oder auch nur vorzugsweise auf die innere Kräftigung zu beziehen ist, zeigen die folgenden Namen Gottes, die sich alle auf den äußern Beistand Gottes beziehen, zeigt auch die ganze spätere sich mit den factischen Errettungen beschäftigende Ausführung, die in dem einen Worte schon vollständig enthalten ist*).

V. 3. Der Herr ist mein Fels und meine Burg und mein Erretter; mein Gott ist mein Hort, auf den ich traue; mein Schild und Horn meines Heiles, meine Veste. Es kommt hier vor Allem darauf an, wie das in der Mitte stehende אלי צורי אחסה בו aufgefaßt wird. Gewöhnlich findet man in diesen Worten zwei Namen Gottes: mein Gott, mein Hort, auf den ich traue. Wir dagegen erklären: mein Gott ist mein Hort auf den ich traue, so daß nur das: mein Hort, in die Reihe der Namen Gottes gehört. Für diese Auff. spricht erstens, daß das ganz allgemeine: mein Gott, in der Reihe der Namen, welche alle einen speciellen Character tragen, störend ist, zweitens, daß bei der andern Auffassung an

*) Dieser ganze erste V. fehlt in 2. Sam. Für seine Ursprünglichkeit spricht sein innerer Character: das Urtheil Lengerke's: inanis est et frigidus versiculus ist gewiß nur für denjenigen charakteristisch, der es aussprach, nicht für den Ausspruch, welcher der Quell wurde für zwei unserer schönsten Kirchenlieder, das: Herzlich lieb hab' ich dich o Herr, und das: Ich will dich lieben meine Stärke. Ferner spricht für die Ursprünglichkeit das ἅπ. λεγ. רחם, und daß die Dreizahl des יהוה in dem Eingange wegfällt, sobald er als späterer Zusatz betrachtet wird. Endlich, als äußerer Grund, der aller Wahrscheinlichkeit nach aus diesem V. geflossene Name des Königs Hiskias. Gegen die Meinung Hitzigs, die Worte seyen in 2. Sam. aus Nachlässigkeit ausgefallen, spricht schon das, daß ein solcher Grad von Nachlässigkeit sich grade gleich zu Anfang sehr schwer denken läßt. Vollkommen entscheidend aber ist, daß diese Auslassung mit dem längeren Zusatze in V. 3 Hand in Hand geht, der offenbar bestimmt ist die Stelle des Ausgelassenen zu ersetzen, das also dem Verf. bekannt seyn mußte. Legt man dem Urheber des Textes in 2. Sam. die Absicht unter, durch diesen Zusatz, das: mein Erlöser, der du von Gewaltthat mich erlösest, unsere Worte zu verdrängen, so würde er sicher sehr übel gethan haben. Offenbar aber lag ihm dieß fern. Er wollte nur eine Variation geben.

die St. der bedeutsamen und David so beliebten Siebenzahl, die wir hier um so eher erwarten müssen, da die Zahl in Überschrift und Eingang eine so bedeutende Rolle spielt, die bedeutungslose Acht tritt. Drittens daß das אלי nicht mit den übrigen Namen in gleicher Reihe steht, dafür spricht auch das entsp.: mein Felsengott, auf den ich traue, in 2. Sam. — Der Verf. theilte die sieben Namen, mit denen er Gott preisen wollte, in drei Abtheilungen. Die erste und die dritte erhielten drei Namen: für die mittelste blieb nur einer. Das bloße צורי aber würde zu vereinzelt und kahl stehen; daher wurde das אלי vorangeschickt, und das אחסה בו angefügt. — Muß man nun erklären: mein Gott ist mein Fels, so steht zugleich fest, daß der ganze Vers, geradeso wie V. 4, vergl. auch Ps. 46, 4: „der Herr ist uns Zuflucht und Stärke," von Jehovah redet, und daß die gangbare Auffassung, wonach er lauter Anreden enthalten soll, noch von dem: ich liebe dich, abhängig, verwerflich ist. Eine so lange Reihe von Vocativen würde auch etwas Gemachtes und Kaltes haben, und der ruhigen Haltung nicht entsprechen, welche der Einleitung ziemt, und welche in den beiden anderen Versen beobachtet wird*). — Die Bezeichnungen Gottes in diesem V., so wie auch schon das: meine Stärke, in dem vorigen, enthalten nicht nur den Ausdruck des Dankes für das Vergangene, sondern auch zugleich den Ausdruck der Hoffnung in Bezug auf das Zukünftige, nicht der Herr war, sondern der Herr ist mein Fels u. s. w. Das Verhältniß Davids zu Gott ist ein stehendes, aus dem das künftige Heil ebenso nothwendig hervorgehen wird, wie das vergangene daraus hervorging. Daß man so die Bezeichnungen auffassen muß, zeigt

*) Unsere Auffassung findet sich vollständig schon in der Vulg.: dominus firmamentum meum et refugium meum et liberator meus. Deus meus adjutor meus et sperabo in eum. Protector meus et cornu salutis meae et susceptor meus.

zeigt zunächst das: ich werde errettet, nicht: ich ward errettet des folg. V. Dann erhellt es auch aus der Ausführung, welche sich nicht blos auf das schon empfangene Heil bezieht, sondern auch auf das zukünftige, sogar mit Einschluß desjenigen, was David in seinen Nachkommen erhalten sollte, vergl. V. 51. — Die beiden ersten Namen und ebenso der letzte beruhen auf der natürlichen Beschaffenheit Palästinas, wo die jähen, von Abgründen umgebenen Felsen den Flüchtigen Schutz gewähren, vergl. das: er erhebt mich auf einen Felsen f. er rettet mich, in Ps. 27, 5; Richt. 6, 2. 1 Sam. 24, 23. 2 Sam. 5, 7. Die Vorliebe für diese bildliche Bezeichnung des göttlichen Schutzes, die sich nicht blos in der dreifachen Wiederholung, sondern auch darin zu erkennen gibt, daß sie den Anfang und das Ende bildet, alles Übrige von ihr umschlossen ist, scheint ihre Wurzel in den Zeiten der Saulischen Verfolgung zu haben. Damals hatte David oft auf Felsen Zuflucht gesucht. Er gründete aber die Hoffnung seiner Sicherheit nicht auf ihre natürliche Unzugänglichkeit, sondern sein Gemüth erhob sich von dem leiblichen Felsen zu dem geistlichen, den er in dem Bilde des leiblichen anschaute. Auf Grund der damals gewonnenen Anschauung wurde ihm die bildliche Bezeichnung Gottes, seines Erretters, als seines Felsens, seiner Bergspitze, seiner Feste geläufig. Auf diesen Felsen gestellt, sprach er das: non curo te Caesar, mit unendlich größerem Rechte, als mit dem es nach Augustinus zu Ps. 70 von jenem gesprochen wurde, der mit diesen Worten von einem hohen leiblichen Felsen den vorübergehenden Kaiser anredete. — Die dritte Bezeichnung, das: mein Erretter, die einzige eigentliche in der Mitte von lauter bildlichen, soll den beiden ersten als Erklärung dienen, auf ihren sachlichen Gehalt hinweisen. — Bei der vierten Bezeichnung: mein Berg, auf den ich traue, kommt nicht wie bei dem Felsen u. s. w. die Höhe und Unzugänglichkeit in Betracht, sondern die Unbe-

weglichkeit und unwandelbare Festigkeit. Sie weist hin auf Gottes Unveränderlichkeit, Zuverlässigkeit und unverbrüchliche Treue. Auf diesen Sinn führt schon die Etymologie hin; צור heißt eigentlich nicht Felsen, sondern Stein. Entschieden führt auf sie die erste St., wo das צור als Bezeichnung Gottes vorkommt, Deut. 32, 4. Dort ist es offenbar = אמונה, Treue, und das tutissimum asylum paßt gar nicht. Daß David aus dieser St. das צור entlehnte, welches er mit besonderer Vorliebe in seinen letzten Worten gebrauchte, zeigt deutlich V. 31. In gleicher Abhängigkeit von dieser Grundst. kommt das צור in Ps. 92, 16 vor: „zu verkünden, daß rechtschaffen ist der Herr, mein Fels, צורי, und nicht ist Unrecht in ihm." Der Psalm preist Gottes Liebe und Treue, אמונה, V. 3. Mehrfach kommt das צור in enger Beziehung auf Jehovah, den Seyenden, den Unveränderlichen (Beitr. Th. 2. S. 244 ff.) vor, ganz bes. Jes. 26, 4 ff. Analog ist in Gen. 49, 24 der Name der Stein Israels. Dieser Stein ist der Prüfstein für die Erkl. des צור, zeigt welche Eigenschaft bei ihm in Betracht kommt. Einen Grund anzunehmen, daß diese Eigenschaft hier die unzugängliche Höhe sey, hat man nur dann, wenn man das חסה mit ב in der Bed. flüchten zu nimmt, während es immer und von Hause aus: vertrauen auf, heißt. Mit dem Vertrauen correspondirt grade die Zuverlässigkeit und Treue. — Das: mein Schild, kam schon in Ps. 3, 4 vor. In Deut. 33, 29 wird Gott der Schild der Hülfe Israels genannt. Horn der Rettung ist entweder s. v. a. rettendes Horn — so Luther: es heißt ein Horn des Heiles, weil es die Feinde überwindet, und von den Feinden errettet und Heil gibt — oder das eigentliche ישעי ist die Erklärung des figürlichen קרן: mein Rettungshorn s. v. a. mein Horn, d. h. meine Rettung; seine Kraft gewährt mir die Rettung, welche die Hörner den Thieren. Jedenfalls ist das Bild von Thieren entnommen, die sich mit ihren Hör-

nern vertheidigen und in ihnen den Sitz ihrer Kraft haben. Gegen die Erkl. Anderer, welche das קרן in der Bed. Höhe nehmen, spricht, daß diese Bed. nur in einer einzigen St., Jes. 5, 1 vorkommt, wo noch dazu das קרן nicht eine Bergspitze, sondern einen Hügel bezeichnet, während es in einer ganzen Reihe von St. in dem von uns angenommenen Sinne, mit Bez. auf Thiere, deren Kraft in den Hörnern, vorkommt, vergl. z. B. Deut. 33, 27. 1 Sam. 2, 10. Hiob 16, 15. Dazu kommt, daß das: mein hoher Ort, des Schlusses, besser vereinzelt stehen kann, wie das: mein Schild. Denn es rundet nur ab, und kehrt zum Anfang zurück. In Deut. 33, 29 steht im Parall. mit dem helfenden Schilde, das stolze Schwert, Schutz und Trutz.*)

V. 4. Als den Herrlichen ruf' ich an den Herrn, und von meinen Feinden werd' ich errettet. Die Fut. des V. sind aoristisch zu nehmen: so oft ich nur anrufe, werd'

---

*) In 2. Sam. ist zu dem מפלטי, mein Erretter, לי hinzugefügt, was weder mit Leng. für ursprünglich erklärt, noch mit A. als ganz verwerflich bezeichnet werden darf. Es trägt den Character des Ausgesuchten, welcher so vielen Abweichungen in 2 Sam. gemeinsam ist. Es findet sich auch in der auf die unsrige gegründeten St. Ps. 144, 2 und kann schon deshalb nicht eine spät eingedrungene Corruption seyn. Unter den St., in welchen Leng. einen ähnlichen Gebrauch des לי finden will, Ps. 27, 2. 30, 2, ist die erstere ganz ungehörig, die zweite auch unsicher. — Statt des: mein Gott ist mein Fels, steht in 2. Sam.: mein Felsengott, אֱלֹהֵי צוּרִי, eine Abweichung, welche als absichtlich durch V. 47 gerechtfertigt wird, wo die Benennung: Felsengott, wiederkehrt. Eine solche Constanz ist unmöglich bei zufälliger Entstehung. Der Einsamkeit des משגבי wird in 2. Sam. abgeholfen durch das hinzugef. מְנוֹסִי, meine Zuflucht. Dann wird noch ein vollerer Schluß hinzugefügt: mein Erlöser, der du von Gewaltthat mich erlösest. Bei diesem Zusatze kann an eine zufällige Entstehung gar nicht gedacht werden. Auch in diesem V. behauptet unser Text durchweg den Charakter des Grundtextes; als Variation betrachtet aber ist der Text in 2. Sam. durchaus untadelhaft. Niemand würde daran denken ihn zu meistern, wenn wir nur ihn besäßen.

ich errettet, und der Ausspruch bezieht sich zugleich auf die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Sobald man mit de Wette erklärt: ich rief, ich ward gerettet, so geht die Ausführung über das Thema hinaus. Luther: „er wollte uns hiemit unterweisen, es sey nichts so böse, so viel, so groß, so mächtig, so langwierig, das nicht durch die Kraft Gottes könne überwunden werden, wenn wir nur derselben vertrauen. Ingleichen, daß wir alsdann vornemlich Ursache hätten, auf die Kraft Gottes zu hoffen, daß sie in uns werde mächtig seyn, wenn viele große, starke und anhaltende Übel mit Gewalt auf uns zudringen, weil dieses eine Eigenschaft der göttlichen Kraft sey, den Wenigen, den Kleinen, den Ohnmächtigen, den Kleinmüthigen zu helfen, nicht allein in den Übeln der Strafe, sondern auch der Schuld. Denn was wäre das für eine Kraft Gottes, wenn sie nur allein die Strafen, und nicht auch die Sünden in uns überwinden könnte. So gar reich ist dieser Ort von Trost: weil dieß der Natur ganz zuwider zu seyn scheint, und daß man alle Hoffnung müsse fahren lassen, wenn nicht allein Übel, sondern auch viele, große, mächtige und lange anhaltende Übel einbrechen.“ — Das erste Gl. übersetzen mehrere: ich rufe den Herrn an als einen Gepriesenen, d. h. nachdem ich ihn vorher gepriesen habe. So Luther: ich will den Herrn loben und anrufen. „Diese Lehre — sagt er — ist in Trübsal die alleredelste und ganz golden. Man kann nicht glauben, was dergleichen Lob Gottes für ein kräftiges Mittel bei zustoßender Gefahr sey. Denn sobald du anfangen wirst, Gott zu loben, sobald wird das Übel gemildert, der getroste Muth wächst und es folgt die Anrufung Gottes mit Zuversicht. — Es gibt Leute, die schreien zum Herrn und werden nicht erhört, V. 44. Warum das? weil sie, wenn sie zum Herrn geschrien, ihn nicht gelobet, sondern auf ihn unwillig gewesen; sie haben sich nicht den Herrn vorgestellt, wie süß er ist, sondern nur auf ihre Bitterkeit gesehen. Niemand

aber wird vom Bösen befreit dadurch, wenn er nur auf seine Übel siehet und vor denselben erschrickt, sondern dadurch, wenn er sie überwindet, und an dem Herrn hanget und auf dessen Güte siehet. — O gewiß ein schwerer Rath! Und das ist was seltsames, mitten im Unglücke sich Gott süß und lobenswürdig einzubilden, und ihn, wenn er sich von uns entfernt hat, und unbegreiflich ist, stärker ansehen, als unser gegenwärtiges Unglück, das uns abhält ihn anzusehen. — Es versuche es nur jemand und greife zum Lobe Gottes, wenn ihm nicht wohl zu Muthe; er wird alsbald eine Erleichterung empfinden. Denn aller andere Trost nützet entweder gar nicht, oder er nützt auf eine betrügliche Weise, das ist, er ist höchst schädlich." Obgleich aber der Sinn bei dieser Erkl. im Wesentlichen ganz richtig getroffen ist, so kann doch die sprachliche Auffassung des מהלל nicht gebilligt werden. Das: Gepriesenen f. nachdem ich ihn gepriesen, ist hart, und das מהלל kommt sonst immer als Epitheton Gottes in den Ps. vor, gepriesen = herrlich, Ps. 48, 2. 96, 4. 113, 3. 145, 3. vergl. 1 Chron. 16, 25. So muß das מהלל auch hier aufgefaßt werden. Es bezeichnet die Eigenschaft Gottes, welche David bei der Anrufung sich lebhaft vergegenwärtigt, weist darauf hin, daß es nicht hinreicht, den Herrn einfach anzurufen, vergl. das: sie schreien zum Herrn, aber er erhört sie nicht in V. 42, sondern daß die volle Erkenntniß seiner Herrlichkeit damit verbunden seyn muß, die nur dem zweifelsfreien Glauben beiwohnt, unterscheidet das Gebet des Gläubigen von dem des Zweiflers, der nur versuchsweise betet, und nicht hoffen darf, daß er etwas empfange, vergl. Jac. 1, 5. Das מהלל steht im Accus., vergl. Ew. § 510 c., und die Stellung zu Anfang, die Manche irre geleitet hat, erklärt sich aus der Absicht, dieß Wort nachdrücklich hervorzuheben. Vergl. Ew. § 557.

Auf den Eingang folgt nun in V. 5—20 der erste Theil

der Schilderung der göttlichen Hülfen, welche David in den großen Nöthen und mannigfachen Gefahren seines Lebens zu Theil geworden sind, sich auf die Saulischen Zeiten beziehend. Eröffnet wird derselbe in V. 5. 6 durch die Darlegung der Noth. Daran schließt sich in V. 7—20 die Nachweisung, wie sich damals das: als den Herrlichen ruf' ich an den Herrn, und werde von meinen Feinden errettet, bewährte.

V. 5. Es umgaben mich die Stricke des Todes und die Bäche der Bosheit schreckten mich. V. 6. Die Stricke der Hölle umgaben mich, es überraschten mich die Schlingen des Todes. Es fragt sich vor Allem, von welcher Noth in dem Leben Davids hier die Rede sey. Die allein richtige Antwort ist die: David faßt alle Nöthe der Saulischen Zeit in eine einzige zusammen. Für diese Ansicht spricht die Überschrift, welche alle Nöthe Davids in zwei große Hälften theilt, die Saulischen und die anderweitigen, und ebenso das schon früher besprochene Verhältniß der beiden Abschnitte V. 5 bis 20 und V. 29—46 zu einander, der Umstand, daß in dem ersteren David ohne sein Zuthun von Gott errettet wird, in dem letzteren dagegen so wie Gegenstand, so auch Werkzeug der göttlichen Errettung ist. Die Annahme, David fasse alle Nöthe seines Lebens in eine einzige zusammen, weiß die Vertheilung des Stoffes in zwei Theile gar nicht zu rechtfertigen, und die Meinung De Wette's und Lengerke's, d. S. rede von einer einzelnen Gefahr und Errettung (De Wette schwankt in Bestimmung derf. unsicher hin und her, Lengerke denkt an die Errettung Davids bei dem Verrathe der Siphiten) ist der Veranlassung und dem allgemeinen Character des Ps. nicht angemessen, muß annehmen, daß d. S. den Mund über Gebühr vollgenommen habe, und vermag es nicht zu erklären, weshalb er ein einzelnes Ereigniß so sehr auf Kosten der übrigen hervorhebt. — Statt der Stricke, Mehrere: die Schmerzen des

Todes. Das חֶבְלֵי kann dieß allerdings bedeuten; allein für die Stricke, zu denen schon das umgeben besser paßt, entscheidet hier das dem zweiten חבלי, mit dem das erste gleichbed. seyn muß, parallele מוקשי. Der Tod wird dargestellt unter dem Bilde eines Jägers, dem das Wild nicht mehr entfliehen kann, wenn er sein Fangnetz über dass. geworfen. — Das Belial nehmen hier viele Ausl. in der Bed. Verderben. Die Bäche des Verderbens sollen bildliche Bezeichnung großen Unglückes seyn, welches den Menschen gleichsam überfluthet. Allein das Belial bedeutet immer Nichtsnutzigkeit im sittlichen Sinne, Nichtswürdigkeit. In diesem S. findet es sich schon in den beiden Grundst. Deut. 13, 14. 15, 19. In ihm war es ganz besonders in der Davidischen Zeit in häufigem Gebrauche, in ihm kommt es auch in den, an unsern Psalm angränzenden letzten Worten Davids 2. Sam. 23, 6 vor: die Nichtswürdigkeit als abstr. pr. concr. oder personificirt. Für die Bed. Unglück, Verderben, führt Gesen. außer u. St. nur Nah. 1, 11 an, wo aber das יועץ בליעל durch Mich. erklärt wird: consiliarius Belial, i. e. nequam, diabolicus, und nach C. 2, 1 nothwendig so erklärt werden muß. Folgt man der gesicherten Bed. des Wortes, wie schon die LXX, χείμαῤῥοι ἀνομίας, so kann man unter den Bächen der Nichtswürdigkeit nur mit Muis und A. die Nichtswürdigen (Saul und seinen Anhang) verstehen, welche wie Bäche überfluthen. Für diese Auff. spricht noch Folg. Erklärt man das Belial durch Verderben, so fehlt jede nähere Bezeichnung der Noth. Man könnte sich z. B. denken, daß d. S. todtkrank gewesen. Dieß ist aber gegen den Schluß, V. 18 u. 19, wo, daß die Noth von Feinden ausgegangen, stark hervorgehoben wird. In diesem Schlusse wird ferner so gut wie eine ausdrückliche Erkl. der Bäche Belials gegeben. In V. 18 steht parallel mit dem Vorhergehenden: „er zieht mich aus vielen Wassern", was auf die Bäche Belials

zurückweist, „er errettet mich von meinem Feinde stark, und von meinen Hassern, weil sie mir zu mächtig.“ Auch in dem auf dem unsrigen beruhenden Ps. 144, 7: „errette mich aus vielen Wassern, aus der Hand der Söhne der Fremde,“ sind die Wasser nicht Bild des Unglückes, sondern seiner Urheber, der Feinde. — Das Fut. יבעתוני erklärt sich aus der lebendigen Vergegenwärtigung. Das קרם, überraschen. Vgl. zu Ps. 17, 13. *)

V. 7. In meiner Noth ruf' ich den Herrn, und zu meinem Gotte schreie ich, er hört aus seinem Tem-

---

*) In 2. Sam. wird zuerst zu Anfang von V. 5 כי hinzugefügt. Dieser Zusatz trägt den Charakter einer dankenswerthen Erläuterung. Das כי bezeichnet präcise das Verhältniß, in dem der nun beginnende Abschnitt zu dem Vorhergehenden steht. Luther: „er hatte in dem Vorherg. gesagt und gelehrt, man müsse den Namen des Herrn mit Lob und Liebe anrufen, wenn man von seinen Feinden wolle errettet werden: nunmehr erzählt er, daß er dieses gethan habe, und erzählt seine eigne Geschichte zum Exempel der Lehre, die er gegeben hatte.“ Ferner steht statt: חבלי מות, die Stricke des Todes, מְשִׁבְרֵי מָוֶת, die Wogen des Todes. Dadurch wird das erste Glied dem zweiten mehr conform gemacht, und die Wiederholung vermieden. Daraus darf man aber durchaus nicht schließen, daß das משברי das ursprüngliche. Wäre es dieß gewesen, so würde gewiß Niemand daran gedacht haben, das חבלי dafür zu substituiren. Bei der Lesart חבלי werden die beiden Verse nur zu regelrecht. Bezeichnet das Belial die Bosheit, so hat man weniger Grund im ersten Gl. etwas dem נחלי, den Bächen, genau Entsprechendes zu verlangen. Die Wiederholung des חבלי hat eine Analogie in V. 13 und 14. Der Gedanke an die Stricke hat für den S. einen so eigenthümlichen Reiz, daß er wie unwillkührlich darauf zurückkommt. Gebunden, verstrickt vom Tode, ein hülfloses Opfer dess., dieß ist die passendste Bezeichnung seiner Lage, zu der er zurückkehrt, nachdem er ein anderes Bild flüchtig angedeutet, und in dieser Andeutung auf die Urheber seiner Todesnoth hingewiesen hat. Aus allem diesem erhellt, daß das משברי nur die Bedeutung einer guten Variation hat. Als alt wird das חבלי auch durch Ps. 116, 3 gesichert. — Endlich steht für das סבבוני, die vollere und tönendere dichterische Form, in 2. Sam. die gewöhnliche סַבֻּנִי. Die beiden Lesarten zusammengenommen entsprechen dem סבני גם סבבני in Ps. 118, 11. Das סבני in 2. Sam. dient dazu, auf den Nachdruck des סבבוני hier hinzuweisen.

pel meine Stimme, und mein Geschrei kommt vor ihn, in sein Ohr. So wie früher die Nöthe in eine einzige große Noth zusammengefaßt worden waren, was auch noch zu Anfang dieses V. geschieht, so werden hier und im Folgenden auch die mannigfachen göttlichen Erhörungen und Hülfen in eine einzige großartige Erhörung und Hülfe zusammengefaßt. Die Fut. d. V. sind wieder aus der lebendigen Vergegenwärtigung zu erklären. Der Glaube kennt keine Vergangenheit und keine Zukunft: was Gott gethan hat und thun wird, ist ihm präsent. Das צר will Stier als dritte Präter. nehmen. Allein da das צַר in Hiob 15, 24 unzweifelhaft als Nom., in der Bed. Noth vorkommt, so hat man keinen Grund, hier die ferner liegende Erkl. vorzuziehen: in der Noth mir f. in dieser meiner Noth. — Das שׁוע, stärker wie das קרא, bezeichnet das Hülfsgeschrei dessen, der sich in der höchsten Gefahr und Angst befindet. — Zu dem אלהי bemerkt Calvin: „indem er Gott seinen Gott nennt, unterscheidet er sich von den groben Verächtern Gottes und von den Heuchlern, welche zwar nothgedrungen die himmlische Gottheit verwirrt anrufen, aber weder vertraulich, noch mit einem Herzen sich Gott nahen, von dessen väterlicher Gnade sie nichts wissen." — Durch den Tempel Gottes wird hier seine himmlische Wohnung bezeichnet, nicht etwa wegen des von Theodoret angeführten Grundes, daß der irdische Tempel damals noch nicht erbaut war — denn das היכל kommt, wie schon früher gezeigt wurde, auch von der Stiftshütte vor, und nur weil diese, wurde auch die himmlische Wohnung Gottes also genannt — sondern weil wir bei dieser Erkl. einen schöneren Gegensatz erhalten: der Knecht tief unten auf der Erde schreit, und der Herr hoch oben im Himmel hört, je höher er thronet, desto besser hört, desto leichter hilft er; weil im Folgenden geschildert wird, wie Gott vom Himmel herabsteigt, um seinem Knechte zu helfen; endlich auch we-

gen der Parallelst. Ps. 11, 4: „der Herr ist in seinem heiligen Tempel, des Herrn Thron ist im Himmel.“*) — Berleb. Bibel: „Hat dich nun dein Gott erhört, o du bedrängter König, so berichte uns auch, wie es damit und mit deinem Geschrei und Gebet um die Erlösung abgelaufen ist.“

V. 8. Da wanket und schwanket die Erde und die Grundfesten der Berge erbeben und wanken, weil er zürnet. Des S. Hülferuf ist aus der tiefsten Tiefe zur höchsten Höhe gedrungen. Er hat in seinem Gotte, der ihn vernommen, Zorn gewirkt gegen die, welche seinen Knecht bedrängen, und vor dem Zorne des Allmächtigen erbebt die Erde, in furchtbarer Erwartung der Dinge, die da kommen sollen. Die Grundfesten der Berge s. ihr innerster Grund.**)

---

*) In 2. Sam. steht statt des אשוע hier, אֶקְרָא. Dadurch tritt der Nachdruck auf das אלהי, während die Bedeutung dess. bei unserer Lesart nicht so entschieden hervortritt, die durch das steigernde: ich schreie, bezeichnete Intensität des Affectes und Größe der Noth mehr die Aufmerksamkeit auf sich zieht. Daß es wohl angemessen ist, das אלהי so geflissentlich hervorzuheben, durch die Setzung des gleichen Verbums die Aufmerksamkeit allein darauf hinzulenken, liegt am Tage. Darauf, daß Jehovah Davids Gott, beruht die Zuversichtlichkeit seines Gebetes, darauf das ganze im Folg. berichtete Resultat. Dennoch aber ist das אשוע die ursprüngliche Lesart: dieß erhellt aus dem שועתי, wodurch es wieder aufgenommen wird. — Das לפנין תבא fehlt in 2. Sam. Unsere Lesart hat den Vorzug der malerischen Anschaulichkeit: man sieht, wie das Gebet mit Windeseile den langen Weg von der Erde zum Himmel zurücklegt und vor Gottes Thron und in sein Ohr kommt. Die Lesart in 2. Sam. dagegen hat den Vorzug nachdrücklicher Kürze. Beide Lesarten bestehen friedlich neben einander und vergeblich versuchen die Ausl., sie in Streit zu bringen.

**) In 2. Sam. statt: die Grundfesten der Berge, die Grundfesten des Himmels, מוסדות שמים. Unsere Lesart faßt allein die Erschütterung der Erde ins Auge, weil dieser die richtende Thätigkeit des Herrn gilt, die sich hier, in seinem Zorne, vorbereitet. Dagegen, die Lesart in 2. Sam. läßt, um die Furchtbarkeit des Zornes des Allmächtigen recht stark zu bezeichnen, das ganze Weltgebäude vor ihm erzittern. Unpassend konnte man dieß nur finden, indem man den ganzen Vers mißverstand, meinte, es sey schon hier vom Gewitter die Rede.

V. 9. Rauch steigt auf in seiner Nase und Feuer aus seinem Munde verzehret, Kohlen brennen aus ihm. In dem ganzen V. wird in weiterer Ausführung des חרה לו, eig. es entbrennet ihm, womit der vor. V. schließt (Mich. richtig: ascendit enim), der göttliche Zorn unter dem Bilde des Feuers geschildert, gradeso wie in Deut. 32, 22. 29, 19: „denn dann wird rauchen der Zorn des Herrn und sein Eifer gegen diesen Mann." Ps. 74, 1. Mit dem Gewitter haben es der Rauch, das Feuer und die Kohlen hier zunächst noch gar nicht zu thun; dieß wird hier nur vorbereitet. Die Nase wird genannt, weil diese gewöhnlich als Sitz des Zornes gedacht wird, der Mund weil er verzehrt. Daß das אף Nase bedeutet (LXX: ἀνέβη καπνὸς ἐν ὀργῇ αὐτοῦ, Vulg.: in ira ejus, ebenso Stier) erhellt aus der Zusammenstellung mit dem Munde, und daß das מפיו durch: aus seinem Munde, zu erkl. (nach Stier soll es s. v. seyn als von ihm aus, vor ihm her) erhellt aus der Zusammenstellung mit der Nase. Völlig falsch hat man das Aufsteigen des Rauches in der Nase mit der Wahrnehmung in Verbindung gesetzt, daß zornige Thiere, als Pferde, Löwen, heftig schnauben, und Stier ist dann durch das „Unschöne, ja Ungeheuerliche des Bildes" zu den schon bezeichneten falschen Erklärungen veranlaßt worden. Der Rauch hat mit dem Schnauben gar nichts zu thun, er ist nur der unzertrennliche Begleiter des Feuers. Das Verhältniß beider zu einander veranschaulicht Ex. 19, 18: „und der Berg Sinai rauchte ganz, weil der Herr auf ihn herabgestiegen im Feuer." Der Nase wird das Feuer des göttlichen Zornes nach seiner rauchenden Qualität nur deßhalb zugetheilt, weil es nach seiner brennenden, verzehrenden Qualität sich am besten für den Mund schickte. Das verzehret steht absichtlich ohne Object und man darf als solches nicht etwa die Feinde hinzudenken. Es kommt hier nur auf die verzehrende Kraft an.

Die ganze Scene in V. 8 und 9 gehört noch dem Himmel an. Unter den Kohlen dürfen nicht die Blitze verstanden werden. Diese sind nur das spätere Product, vergl. V. 13, der hier erst angezündeten Feuers- und Zornesgluth. Das Suff. in ממנו bezieht sich auf den Mund. Kohlen brennen aus ihm ist nicht etwa s. v. a. brennende Kohlen gehen aus ihm hervor, sondern s. v. a. die Flamme brennender Kohlen schlägt aus ihm, wie aus einem brennenden Ofen, תנור אש, Gen. 15, heraus.

Es folgt nun das zweite Moment, die Äußerung des Zornes, dessen Werden in den vor. VV. beschrieben worden. Der Zorn, der im Himmel entbrannt, gibt sich auf der Erde kund, die ihn hervorgerufen, vollendet sich in einem Wetter über den Häuptern der Frevler, deren Vernichtung zugleich die Errettung des Knechtes des Herrn ist.

V. 10. Er neigte die Himmel und fuhr herab, und Dunkel war unter seinen Füßen. Er, Gott als brennendes Feuer. Der Himmel scheint sich beim Gewitter zu senken, Luther: „wenn es helle am Himmel ist, so ist das Gewölk hoch; wenn aber ein Wetter ist, so dünket einen, es stoße an das Dach." Darauf scheint hier angespielt zu werden. Doch bemerkt Stier mit Recht, daß auch an sich das: er neigte, passend sey als Vorbereitung zu dem gewaltigen: er stieg herab, mit Berufung auf Jes. 63, 19. Es ist ein Beweis der Lebendigkeit des Glaubens, wenn man in Gericht und Hülfe nicht eine bloße Wirkung des entfernt bleibenden Gottes, sondern ihn selbst in leibhaftiger Erscheinung erblickt. Was unter dem Dunkel zu verstehen sey, zeigen am besten die Stellen Ex. 19, 16: „Und es waren Stimmen, und Blitze, und schweres Gewölk auf dem Berge" und Deut. 5, 19: „alle diese Worte redete der Herr zu der ganzen Gemeinde auf dem Berge aus mitten des Feuers, des Gewölkes und des Dunkels," הערפל.

Der Herr nähert sich einherschreitend auf den schwarzen Donnerwolken. Diese sind seinen Feinden ein Zeichen seines Zornes und eine Ankündigung seines Gerichtes. Mich.: ne scil. impii seremum ejus vultum, sed gravis tantum irae et poenarum terribilia indicia viderent.

V. 11. Er fuhr auf dem Cherub und flog, und schwebte auf den Fittigen des Windes. „Der Cherub — bemerkt Bähr, Symb. des Mos. Cultus Th. 1. S. 341 ff., der unter den Neueren das Wesen des Cherubs am richtigsten und tiefsten erfaßt hat, und mit dessen Unterss. die in: Ägypten und die BB. Mose's S. 154 ff. zu vgl. sind, die ihnen zur Ergänzung dienen — ist ein solches Wesen, welches als auf der höchsten Stufe des geschöpflichen Lebens stehend und das vollkommenste geschöpfliche Leben in sich vereinigend, die vollkommenste Offenbarung Gottes und des göttlichen Lebens ist. —— Es ist ein Bild des Geschöpfes auf seiner höchsten Stufe, ein ideales Geschöpf. Die in der sichtbaren Schöpfung an die höchst stehenden Geschöpfe vertheilten Lebenskräfte sind in ihm zusammengefaßt und individualisirt." Daß der Herr hier auf dem Cherub einherfährt, soll andeuten, daß er in der ganzen Fülle seiner göttlichen Majestät und Herrlichkeit kommt. In der auf der unsrigen ruhenden St. Ps. 104, 3 sind dem Cherub die Wolken substituirt: der die Wolken macht zu seinem Wagen, רכובו. Daß die Erscheinung des Herrn nicht mit irdischem Maaße gemessen werden darf, daß er kommt in der Erhabenheit des Herrn der ganzen Schöpfung, nicht in menschlicher Schwachheit, darauf weist auch das zweite Glied hin, das: er schwebte auf den Fittigen des Windes. *)

*) Für וירא, er flog, schwebte, steht in 2. Sam. וַיֵּרָא, und er erschien, das Erscheinen Gottes im Gegensatze gegen die Verborgenheit im Himmel. Völlig fruchtlos sind die Bemühungen, diese L. A. als unpassend

V. 12. Er macht Finsterniß zu seiner Hülle, rings um sich her zu seinem Zelte, Wasserdunkel, dichte Wolken. D. V. verhält sich zu den letzten Worten von V. 10 gradeso wie V. 9 zu den letzten W. von V. 8. Er führt das: Dunkel war unter seinen Füßen, weiter aus, um an diese Ausführung in V. 13 ff. die Beschreibung von Blitz, Donner und Hagel zu knüpfen, welche aus diesen dunklen Gewitterwolken hervorbrechen. Das abgek. Fut. ישת steht dichterisch in der Bed. des gew. Die Gewitterwolken werden ebenso wie hier das Zelt Gottes genannt Hi. 36, 29, vgl. auch Ps. 97, 2: „Wolke und Dunkel umgibt ihn." Calv.: „weil nämlich Gott, indem er den Himmel mit Finsterniß bezieht, gewissermaßen die Menschen an seinem Anblicke verhindert, wie wenn ein König, einem Volke feind, sich zurückzieht, und vor dems. verbirgt." Bei dem: Wasserdunkel u. s. w. ist: macht er zu seinem Zelte, zu ergänzen. Das Wasserdunkel ist Bez. der Gewitterwolken. עבי שחקים, eig. Gewölkeswolken, s. v. a. die allerdichtesten, Wolken, die nicht vereinzelt sind, sondern ein ganzes Gewölk bilden. Das שחקים bez. die Wolken mehr als ein Ganzes, Zusammenhängendes, daher es auch nie im Sing. vorkommt, wie עב, und auch für den ganzen Wolkenhimmel steht. Entsprechend ist das עַב הֶעָנָן, Gewölkeswolke, dichte Wolke, in Ex. 19, 9. Gesenius nimmt in beiden St. das עב fälschlich in der Bed. Finsterniß.*)

---

darzustellen, sie bietet vielmehr eine anmuthige Variation dar. Da das דאה mehrfach vorkommt, Deut. 28, 49. Jerem. 48, 40. 49, 22, so kann nicht mit Hitzig die Entstehung der L. A. aus dem Anstoß erklärt werden, den man an der seltenen Form genommen.

*) In 2. Sam. fehlt סתרו und für סכתו steht סְכּוֹת. Eine absichtliche Abkürzung. Für חשכת steht das ἅπ. λεγ. חֲשַׁרַת, nach dem Arab. Sammlung. Das seltene und ausgesuchte חשרת ist der Form nach poetischer, das חשכת, Wasserdunkel f. dunkle Regenwolken, der Sache nach.

V. 13. Vom Glanze vor ihm schwanden seine Wolken, Hagel und feurige Kohlen! Das Wetter des göttlichen Zornes entladet sich. Unter furchtbarem Donner, V. 14, schießen aus dem Feuermeer, von welchem der Herr, der Zürnende, umgeben ist, vergl. V. 9, das Gewölk zertheilend, Blitze hervor, und es ergießt sich Hagel, die Waffen, mit denen der Herr seine und des Sängers Feinde bestreitet, wie einst die Ägypter, Ex. 9, 24 vgl. Ps. 78, 47. 48, und die Cananiter bei Bethoron, Jos. 10, 11. Die tiefen Fluthen, unter denen der Sänger begraben liegt, zertheilen sich, von Gottes Allmachtshand getroffen, bis zu der Wohnung der Todten in ihrem Innersten wird die Erde gespalten, und Gottes Hand greift herein in die tiefe Kluft, den gähnenden Höllenrachen, und holt seinen Schützling heraus. Das erste Gl. wird ganz richtig schon von Luther erkl.: „Ist eine Beschreibung des Blitzes. Wenn Er will, so reisset er die Wolken entzwei und wirft einen Blitz heraus, es können die Wolken solchen Glanz nicht wehren, er reißt hindurch mit einem Blitze, als wäre keine Wolke nicht da. Wie wir denn sehen, daß sich gleich der ganze Himmel aufthut, wenn es blitzet.“ In dem zweiten Gl. kann das Verbum nicht aus dem ersten ergänzt werden, das עבר paßt nicht. Das Hagel und feurige Kohlen steht vielmehr als Ausruf, hinweisend auf das Schreckliche des unerwarteten Anblicks. — Lengerke, dem De Wette folgt, erkl.: von dem Glanze vor ihm her gingen aus seine Wolken, Hagel und feurige Kohlen, das Hagel u. s. w. sey Erklärung. Allein das עבר heißt nicht ausgehen, und die Wolken, die durchaus nicht mit Blitz und Hagel identificirt werden dürfen, gehen nicht von dem Glanze aus, sondern verhüllen ihn.*)

*) In 2. Sam. steht blos; aus dem Glanze vor ihm בָּעֲרוּ גַחֲלֵי אֵשׁ, brannten Feuerkohlen. Es wird dort deutlicher hervorgehoben, daß die Feuer-

V. 14. Und es donnerte im Himmel der Herr und der Höchste gibt seine Stimme, Hagel und feurige Kohlen. In Ex. 9, 23 heißt es: „der Herr gab Stimmen und Hagel, und es fuhr Feuer zur Erde.“ Die Vgl. dieser Grundstelle zeigt, daß das: Hagel u. s. w. noch abhängig von יתן ist, und weist zugleich diejenigen zurück, welche nach dem Vorgange der LXX das: Hagel und feurige Kohlen, als unächt und aus dem vorigen V. in den unsrigen hineingetragen beseitigen wollen. Die Wiederholung ist um so mehr an ihrer Stelle, da die Feuerkohlen, oder die Blitze, und der Hagel grade dasjenige sind, wodurch die Feinde des S. vernichtet werden, das Übrige nur Zugabe, wodurch die Vernichtungsscene um so schrecklicher gemacht wird. *)

V. 15. Und er sandte aus seine Pfeile und zerstreute sie, Blitze viel und verwirrte sie. Der Herr wird dargestellt unter dem Bilde eines Kriegers, der David zu

---

Kohlen ein Produkt des Glanzes. An Zufall kann wegen der Größe der Abweichung, und wegen der analogen Abkürzungen in V. 1 und V. 7 nicht gedacht werden.

*) In 2. Sam. steht st. im Himmel, vom Himmel, מן שמים. Beides ist gleich gut. Hitzig behauptet, das בשמים sey zu verwerfen. Denn seit V. 10 sey Jehovah nicht mehr im Himmel. Allein der Herr ist stets im Himmel, auch wenn er herabgestiegen, Gott seyn heißt zugleich im Himmel seyn. Vgl. Gen. 11, 7, wo der Herr, nachdem er schon herabgestiegen, V. 5, spricht: wohlan wir wollen herabsteigen; Gen. 18, 21, wo der Herr, da er auf Erden weilt, spricht: ich will doch herabsteigen, und Joh. 3, 13: καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν, εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβὰς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ, wonach der Sohn Gottes auch während seines Wandels auf Erden im Himmel war. — In 2. Sam. fehlen ferner die Worte: Hagel und feurige Kohlen. Der Hagel fehlt also überhaupt in 2. Sam. Die Vernichtung der Feinde wird blos durch die Blitze bewirkt. Diese Constanz spricht gegen die, welche die Abweichungen aus Zufall ableiten. Eben so auch die Thatsache, daß sich die Recension in 2. Sam. in der Vorliebe für Abkürzungen gleich bleibt. Der Text in Ps. 18. aber wird als der ursprüngliche durch das nähere Anschließen an die Grundst. Ex. 9. erwiesen.

zu Hülfe kommt. Die Pfeile, die er auf sie sendet, sind die Blitze und der Hagel. Die ersteren werden in dem zweiten Gl. als die verderblichste Waffe allein genannt. Auch die Suff. hier erfordern, daß man in V. 5. unter den Bächen Belials die Feinde verstehe. Denn eine andere Bezeichnung derselben ist nicht vorhergegangen. Das רַב, die Pausalf. f. רב, ist entw. Adverb., genug, vgl. Gen. 45, 28. Ex, 9, 28. Num. 16, 3. 7. Deut. 1, 6, oder man kann auch erklären, so daß ihrer viel ist, vgl. das רב coll., multum f. multi, Ex. 19, 21. 1. Sam. 14, 6. Num. 26, 54. Die letztere Erkl., nach der vor רב ein Comma zu denken, quorum multum erat, ist die einfachste. Entsprechend ist das: von meinem Feinde, stark, in V. 18. Es gehört eine große Vorliebe für gezwungene Erklärungen dazu, das nur in der einzigen St. Gen. 49, 23 vorkommende Verb. רבב, pfeilschießen, herbeizuziehen: Blitze schleudert er. Die Herübernahme des Verbi ist auch sonst in u. Ps. gewöhnlich, vgl. V. 12. 14. 42. Zu dem ויהמם, und er verwirrte sie, ist Ex. 14, 24 zu vgl.: „und Gott verwirrte, ויהם, das Lager der Ägypter," um so mehr, da die Verwirrung auch dort durch die Blitze bewirkt wird. Ferner Ex. 23, 27: „Ich verwirre alle deine Feinde wider die du kommst, und gebe alle deine Feinde gegen dich zum Nacken," welche St. der S. auch nach V. 41. als eine Weissagung betrachtete, die an ihm in Erfüllung gegangen war. *)

---

*) In 2. Sam. steht für: seine Pfeile, das bloße חִצִּים; für Blitze viel, das einfache בָּרָק; für: er verwirrte sie, das bloße: er verwirrte, וַיְהֻם. Alle diese Abweichungen sind aus der Tendenz hervorgegangen, durch Abkürzung der Rede einen erhabeneren Character zu geben. — Der Verf. von Ps. 144. hatte in V. 6. zugleich das ברק in 2. Sam., und das חצין u. Ps. vor Augen.

V. 16. Da wurden gesehen die Wasserbäche und entblößt die Grundfesten der Erde, vor deinem Schelten, o Herr, vor dem Hauche des Odems deiner Nase. Die Bed. Flußbett ist bei dem אפיק ganz unsicher: in Jes. 8, 7: „und er (der Euphrat) geht über alle seine Bäche," d. h. ergießt sich über alle seine Canäle, ist die gewöhnliche Bed. ganz passend, eben so in Ez. 32, 6 vgl. 31, 12. Das מים spricht hier gegen diese Bed. Die Bäche sind gleichsam unsichtbar, so lange ihre Wasser nicht zertheilt, und bis auf ihren tiefsten Grund, in dem der S. begraben liegt, aufgedeckt sind. Das Sichtbarwerden der tiefsten Wassergründe bezieht sich auf die Bäche der Bosheit, in welchen der S. nach V. 5. versenkt liegt, vgl. Ps. 144, 6: „errette mich aus vielen Wassern, aus der Hand der Söhne der Fremde;" dagegen das Aufdecken des innersten Grundes der Erde, auf die Stricke des Scheol, mit denen er nach V. 6. gebunden war. Im vor. V. die Besiegung der Feinde, hier und im f. V. die Errettung des S. aus ihren Händen, und aus dem Elende, das sie ihm bereitet haben. Die Nase kommt auch hier als Sitz des Zornes in Betracht. *)

V. 17. Er sendet aus der Höhe, nimmt mich, zieht mich aus vielen Wassern. Das ישלח steht wie hier absol. Ps. 57, 4. In Ps. 144, 7 wird das ausgelassene Object, seine Hand, was hinreichend durch das: er nimmt

---

*) Statt מים findet sich in 2. Sam. יָם. Das מים hält sich näher an V. 5. In 2. Sam. erscheinen die Feinde unter dem stärkeren Bilde der Meeresbäche. Dann findet sich in 2. Sam. st. מִגַּעֲרָתְךָ, בְּגַעֲרַת, st. אַפֶּךָ, אַפּוֹ. Die Anrede an Jehovah wird, in Übereinst. mit dem Vorherg. und Folg., wo von Jehovah in der dritten Person, beseitigt. Die Lesart in 2. Sam. hat den Vorzug der Gleichmäßigkeit, die andere der Lebhaftigkeit.

mich, angedeutet wird, ausdrücklich gesetzt. Daß die vielen Wasser Bild der Feinde, erhellt aus der Erklärung in V. 18. Daß eine Beziehung stattfindet auf Ex. 2, 10: „sie nannte ihn Moseh und sprach: denn aus den Wassern zog ich ihn," daß David sich als den zweiten Moses bezeichnet, erhellt besonders aus dem Gebrauche des משה, was außer jener Grundst. und der unsrigen gar nicht vorkommt. Auf diese Beziehung macht schon Luther aufmerksam. Sie ist um so bedeutsamer, da Moses Typus des Israelitischen Volkes, die Wasser Bild der feindlichen Unterdrückung, in Folge deren Moses ausgesetzt wurde, die Begebenheit eine Weissagung ist, die sich unter gleichen Umständen stets von neuem realisirte.

V. 18. Er errettet mich von meinem Feinde, stark, und von meinen Hassern, weil sie mir zu mächtig. Die Rede geht, bemerkt Ewald, nach Erschöpfung des großen Bildes, ruhiger in die einfachere Schilderung über. Daß unter dem Feinde nicht ein Individuum, sondern eine ideale Person zu verstehen ist, die durch das Indiv. Saul nur am vollständigsten repräsentirt wird, zeigt das parall.: meine Hasser. Das stark bildet eigentlich einen ganzen Satz, s. v. a. welcher stark war. Dies erhellt auch aus dem entspr.: weil sie u. s. w. im zweiten Gl., welches auf der Voraussetzung beruht, daß unsere Ohnmacht den Herrn nöthigt, von seiner Allmacht zu unserem Besten Gebrauch zu machen.

V. 19. Sie überfielen mich zur Zeit meines Unglückes, aber der Herr ward Stütze mir. Das: zur Zeit meines Unglückes — wie Amalek Israel auf dem Wege überfiel, „da es war erschöpft und müde," Deut. 25, 18 — erläutert sich aus Thatsachen, wie die in 1. Sam. 24 berichtete, wo David, hülflos umherirrend — vgl. V. 15: „hinter wem zieht aus der König Israels, wen verfolgest du? einen todten Hund, einen Floh" — von Saul mit dreitausend Mann ver-

folgt wird, und sich im Inneren der Höhle befindet, in deren Eingang Saul Quartier nimmt. *)

V. 20. Und er führte mich ins Weite, errettete mich, denn er hatte Lust zu mir, dem Gerechten, vgl. V. 21—28, während hingegen meine Feinde durch ihre Bosheit sich seinen Zorn zugezogen. *)

Es folgen nun in V. 21—28, als weitere Ausführung der letzten Worte d. V., die Gründe, welche Gott bewogen haben, David auf so herrliche Weise zu erretten, in der Absicht hingestellt, daß nicht die in dieser Thatsache enthaltene Weissagung von solchen an sich gerissen werde, welche sie nichts angeht, der Gemeinde Gottes zum Bewußtseyn zu bringen, daß Gerechtigkeit der einzige Weg zum Heile. Die Gliederung des Abschnittes ist folgende. D. S. stellt zuerst die Thesis auf, daß sein Heil Frucht seiner Gerechtigkeit. Diese Thesis beweist er dann in V. 22—24, indem er zeigt, daß die Gerechtigkeit wirklich sein eigen. Dann wiederholt er den bewiesenen Satz in V. 25, um daran in V. 26—28 eine allgemeine Ausführung zu knüpfen, in Übereinstimmung mit dem didaktischen und paränetischen Zwecke, den er in dem ganzen Abschnitte verfolgt, zu zeigen, wie sich in dem ihm angehörigen Besonderen ein allgemeines Gesetz realisirte, so daß Jeder mit Gerechtigkeit des Heiles gewiß ist, Niemand ohne Gerechtigkeit sich desselben getrösten kann.

V. 21. Der Herr schenkt mir nach meiner Gerech-

---

*) St. למשען in 2. Sam. משען. Treffend Schultens: hoc est elegantius, illud vero simplicius. Die Setzung des ל ist in solchen Fällen durchaus das Gewöhnliche.

*) In 2. Sam. וַיֹּצִא לִמֶרְחָב אֹתִי. Das אתי läßt das mich schärfer hervortreten, im Context ganz passend; hier: er führte mich ins Weite, dort: er führte ins Weite mich. Das: אתי gehört nicht blos der Prosa, sondern auch der Poesie an, obgleich es in ihr seltener vorkommt, vgl. Ew. S. 593.

tigkeit, nach der Reinheit meiner Hände vergilt er mir. David bezeichnet, um jeden Schatten der Willkühr, der partheiischen Begünstigung zu beseitigen und das, was an ihm geschehen als in den ewigen Gesetzen der göttlichen Weltregierung begründet darzustellen, bei sich als vorhanden, was nach dem untrüglichen Worte Gottes, wie es schon im Gesetze Mose's in einer Menge von Stellen ausgesprochen wird, am ausführlichsten in Deut. C. 28, die unerläßliche Bedingung jeder göttlichen Hülfe bildet. Bei aller den Menschen gemeinsamen Schwäche zerfallen sie doch in zwei große Hälften, zwischen denen eine weite Kluft befestigt ist, die Bösen und die Gerechten, und nur der letzteren Gebet ist erhörlich. Dem Vorwurfe des Tugendstolzes darf man nicht mit Calvin durch die Bemerkung zuvorzukommen suchen, David habe einen besonderen Grund, hier die Gerechtigkeit seines Strebens so hervorzuheben, in den mannigfachen gegen ihn ausgestreuten Verläumdungen gehabt, deren nachtheilige Folgen nicht sowohl seine Person, als die ganze Kirche und die Sache Gottes getroffen; auch nicht mit Muis durch die Bemerkung, David lege sich hier Gerechtigkeit mehr mit Rücksicht auf die Feinde bei, als in Beziehung zu Gott, oder mit Geier, er nehme nicht die Gerechtigkeit der Person, sondern die Gerechtigkeit der Sache in Anspruch. Die legitime Beseitigung des Vorwurfes beruht auf folgenden drei Bemerkungen: 1. Die Gerechtigkeit bildet den Gegensatz nicht gegen die Schwachheit, sondern die Bosheit. 2. David verdankt dieselbe nur seinem treuen und innigen Anschließen an Gott, der seinen Knecht vor den Freveln bewahrt, daß sie nicht über ihn herrschen. In beiden Beziehungen erhält unser Ps., so wie Ps. 17 seine nothwendige Ergänzung aus Ps. 19, der nicht ohne Grund und Absicht unmittelbar auf sie folgt. Endlich 3. der Grund, weshalb David hier seine Gerechtigkeit so hervorhebt, ist nicht etwa eitle Selbst-

bespiegelung, sondern die Absicht, den Eifer in der Erfüllung des Gesetzes bei sich selbst und Anderen zu beleben. — Der Vorwurf des Tugendstolzes müßte, wenn er hier gerecht wäre, auch gegen eine Menge von Aussprüchen christlicher Liederdichter erhoben werden. Ganz analog ist z. B. in dem schönen Liede Anton Ulrich's: Nun tret' ich wieder aus der Ruh, die Strophe: „So ist getrost mein frischer Muth, Wenn ich mich in des Höchsten Hut Kann eingeschlossen sehen; Doch daß ich des versichert sey, Muß ich von Sünden leben frei Und Gottes Wege gehen. Mein Gott geht nimmer meinen Steg, Wo ich nicht wandle seinen Weg. *)

V. 22. Denn ich beobachtete die Wege des Herrn und war nicht böse wider meinen Gott. Das שמר, beobachten, steht der rücksichtslosen Handlungsweise der Gottlosen entgegen. Dies erhellt aus dem entspr.: alle seine Rechte waren vor mir, im f. V. vgl. auch Ps. 17, 4. Das מאלהי eig. von meinem Gott, indem ich mich von ihm, dem Hüter meines Lebens, in frevelhaftem Undanke abwendete. Denn die Bosheit, bemerkt Luther, ist ein Weggehen und Abweichen von Gott. Calvin: „Das Verb., dessen er sich bedient, bezeichnet nicht einen einzelnen Fehltritt, sondern den Abfall, welcher den Menschen von Gott ganz entfremdet. Wenn aber auch David nach der Schwäche des Fleisches manchmal gefehlt hatte, so wich er doch nie von der Frömmigkeit des Lebens, oder verließ den ihm gebotenen Kriegsdienst."

V. 23. Sondern alle seine Rechte waren vor mir und seine Gebote lass' ich nicht weichen von mir. Das כי entspricht unserm sondern. Die Setzung des einen Ge-

*) Für כצדקי in 2. Sam. כְּצִדְקָתִי. Daß der Unterschied nicht zufällig, erhält aus V. 25, wo dieselbe Differenz wiederkehrt. Er betrifft aber nicht das Wesentliche des Gedankens: צדק ist das Gerechtseyn und צדקה die Gerechtigkeit.

gensatzes begründet die Regirung des anderen. Wer alle Gebote Gottes vor Augen hat = die Wege Gottes beobachtet, der kann nicht böse seyn von seinem Gott. *)

V. 24. Und ich war unsträflich gegen ihn, und hütete mich vor meiner Schuld. Zu dem ersten Gl. ist zu vgl. Gen. 17, 1. Deut. 18, 13, und das göttliche Zeugniß für David in 1. Kön. 14, 8: „mein Knecht David, welcher bewahrte meine Gebote, und mir nachwandelte von ganzem Herzen, zu thun nur das Rechte in meinen Augen," und 15, 5: „David that das Rechte in den Augen des Herrn und wich nicht von allem, das er ihm gebot, alle Tage seines Lebens, außer in der Sache Urias des Hethiters." Durch das: עִמּוֹ, eig. bei ihm, soll nach Mehreren David sich den Heuchlern entgegenstellen, denen es gelingt, sich bei Menschen das Ansehen der Unsträflichkeit zu geben. Allein daß das bei ihm vielmehr s. v. ist als gegen ihn, vgl. 1. Kön. 11, 4: „sein Herz war nicht aufrichtig bei dem Herrn seinem Gott, wie das Herz Davids seines Vaters," zeigt 1. das entspr. לוֹ in 2. Sam. und 2. die Vgl. von V. 26, 27, welche Gründe auch die Erkl. von Ven.: mich zu ihm haltend, bei ihm bleibend, zurückweisen. Durch das: vor meiner Schuld, s. v. a. vor der Schuld, in die ich so leicht verfallen kann, die mir so nahe liegt, zeigt David an, daß er nicht ein unbefleckter Heiliger, sondern ein Sünder ist, der durch Wachsamkeit und Kampf verhüten muß, daß das ihm einwohnende Verderben nicht wieder zur Herrschaft gelangt, und ihn in Schuld verflicht. Wer in Schuld geboren ist, Ps. 51, 7, muß die Schuld sein ganzes Leben hindurch sein nennen, vor ihr stets auf seiner Hut seyn. Zu vgl. ist Ps. 17, 4, wo David

*) In 2. Sam. לֹא אָסוּר מִמֶּנָּה, ich weiche nicht davon. Ven.: rotundior et facilior constructio in Ps. Die Lesart in 2. Sam. schließt sich enger an das Deut. an, vgl. 5, 29. 17, 11.

das sündige Thun als das Thun des Menschen bezeichnet. Mit De Wette u. A. anzunehmen, daß vor meiner Schuld s. v. sey als, daß die Schuld nicht mein würde, daß ich keine Schuld auf mich lüde, hat man keinen Grund, da die zunächst liegende Erklärung einen so schönen, anderweitigen Aussprüchen Davids so nahe verwandten Sinn gibt. Sehr erläuternd für das: vor meiner Schuld, ist die Erzählung in 1. Sam. 24. Daß David Saul den Rockzipfel abschneidet, ist als der erste Schritt auf der Bahn des Mordes zu betrachten. Dieß erhellt aus dem Zusammenhange mit den zur Tödtung Sauls auffordernden Reden der Freunde, mit denen diese That in unmittelbare Verbindung gesetzt wird, und aus V. 6, der nur von dieser Ansicht aus erklärlich ist: „Und es geschah danach, da strafte David sein Gewissen, weil er den Rockzipfel Sauls abgeschnitten." Wir sehen hier, wie nahe ihm die Schuld lag, zugleich aber auch, wie er sich vor seiner Schuld hütete. Bei dem ersten Schritt auf der Bahn der Sünde prallt er zurück, und weist die aus seinem Herzen aufsteigenden bösen Gedanken mit Abscheu weg. — Gewiß hat d. S. hier, wie auch schon in den vor. VV. sein Betragen gegen Saul vorzugsweise vor Augen, zu dem er in 1. Sam. 26, 23. 24 spricht: „Und der Herr vergilt dem Manne seine Gerechtigkeit und seine Treue, wie dich der Herr heute gegeben in meine Hand, und ich nicht Hand anlegen wollte an den Gesalbten des Herrn. Und siehe, wie deine Seele heute theuer war in meinen Augen, also wird meine Seele theuer seyn in den Augen des Herrn, und er wird mich erretten aus aller Noth." Was er dort auf Grund seiner Gerechtigkeit zuversichtlich hofft, das bezeichnet er hier als ihm auf Grund seiner Gerechtigkeit gewährt. *)

---

*) In 2. Sam. steht לוֹ für עִמּוֹ, eine, wie die verfehlten Erklärungen des עִמּוֹ zeigen, dankenswerthe Verdeutlichung. Dann stehen dort

V. 25. So vergalt mir der Herr nach meiner Gerechtigkeit, nach der Reinheit meiner Hände vor seinen Augen. Der S. kehrt nach gegebener Ausführung und Begründung zu dem im Eingange aufgestellten Satze zurück, um daran die folgende allgemeine Ausführung zu knüpfen.*)

V. 26. Gegen den Frommen bist du fromm, gegen den Unsträflichen bist du unsträflich. V. 27. Gegen den Reinen bist du rein, und gegen den Verkehrten bist du verkehrt. Der Übergang hier vom Besonderen zum Allgemeinen, s. v. a.: denn so verfährst du immer, zeigt, weshalb David das Besondere so hervorgehoben, daß er dabei einen didactischen Zweck vor Augen hatte, nicht aus eitler Selbstgefälligkeit, sondern vielmehr selbstverläugnend von sich redet, nicht seine Ehre, sondern Gottes Ehre, und des Nächsten Erbauung vor Augen hat. Der Ausdruck hat etwas Auffallendes, was sich aber verliert, sobald beachtet wird, daß d. S. hier, um den Gedanken, daß Gottes Stellung zu dem Menschen sich genau nach der Stellung des Menschen gegen ihn richte, möglichst scharf auszusprechen, das Verhalten Gottes zu dem Bösen so bezeichnet, wie es abgesehen von dem abnormen Verhältniß sich darstellen würde, in das derselbe sich zu Gott gestellt hat. Was an sich betrachtet lieblos, unrein, verkehrt seyn würde, das erscheint, als Repressalie gegen den

---

die Formen וְאֶשְׁתַּמְּרָה und וְאֶהְיֶה. Die Form mit He kommt bei den Fut. mit V. conv. in den Dav. Psalmen öfter vor, vergl. 3, 6. 7, 5. Ew. S. 292.

*) In 2. Sam. steht hier wie in V. 21 כִּצְדָקָתִי. Das צְדָקָה finden wir in 1. Sam. 26, 23 ebenfalls in Davids Munde. St. des: nach der Reinheit meiner Hände, in 2. Sam.: nach meiner Reinheit, כְּבָרִי. Dieß würde auch dort nicht gesetzt seyn, wenn nicht das gewöhnlichere כבר ידי in V. 21 vorangegangen. Gerechtfertigt wird es durch das נֶגֶד in V. 27, zu dem es den Übergang bildet.

Liebloſen, Unreinen, Verkehrten ausgeübt, als allein Gottes würdig, als der nothwendige Ausfluß ſeiner Heiligkeit, das an ſich betrachtet Verkehrte als das allein Rechte. Dem Sünder aber, dem es an Erkenntniß der Sünde und ihrer Verdammlichkeit fehlt, erſcheint das durch die Sünde bedingte Verfahren Gottes, was nur in ihr ſeine Rechtfertigung findet, wirklich als lieblos, unrein, verkehrt. Er bildet ſich ein, Gott ſey ein grauſamer, neidiſcher und tückiſcher Tyrann und Despot. Gegen ſolchen Wahn iſt das ganze 32ſte Cap. des Deuteron. gerichtet. Eine ähnliche Redeweiſe herrſcht in Levit. 26, 23. 24: „wenn ihr verkehrt wandeln werdet gegen mich, ſo werde ich auch gegen euch verkehrt wandeln.“ Das גִּבַּר iſt die ſeltenere dichteriſche Form für גָּבַר. Das Hithpael aller vier Verba ſcheint von David ausdrücklich zu dem Zwecke zuerſt gebildet zu ſeyn, das göttliche jus talionis recht zu veranſchaulichen. Das Hithp. von תמם בר findet ſich außerdem nur einmal, in Dan. 12, 10, von den drei anderen Verb. kommt es gar nicht weiter vor.*)

---

*) Statt גִּבַּר in 2. Sam. גִּבּוֹר, was ebenſo wenig verwerflich, als urſprünglich iſt. Das גבור heißt nur Held, und die übrigen Bedd. ſind nur aus dieſer abzuleiten, nach dem Muſter von Jeſ. 5, 22: „wehe den Helden im Weintrinken.“ Das: ein Held, unſträflich, bezeichnet entweder einen ſolchen, der in der Unſträflichkeit excellirt, oder beſſer, es weiſt darauf hin, daß zur Unſträflichkeit überhaupt Heldenkraft gehört, ſ. v. a. mit dem unſträflichen Manne, der einem Helden gleich zu achten, der ein Held auf geiſtlichen Gebiete, vgl. das: vor meiner Schuld, in V. 24. Ferner finden ſich in 2. Sam. die beiden Formen תִּתַּבַּר und תִּתַּפַּל. Dieſe Formen, von denen ſich namentlich die letztere ſchwer grammatiſch rechtfertigen läßt, vgl. über die erſtere Ew. §. 234, ſind des Wohl- und Gleichklanges wegen gebildet, das תתבר mit Bez. auf das נָבָר, das תתפל wegen des Gleichklanges mit תִּתַּבַּר. Berückſichtigt man, daß das Hithp. bei dieſen Verb. ſonſt nicht vorkommt, die Bildung ſelbſt ſchon im Intereſſe des Contextes unternommen worden, ferner daß jede Ungewißheit durch den daneben beſtehenden Grundtext gehoben wurde, ſo wird man geneigt ſeyn, dieſe Lesarten gegen die Anklage in Schutz zu nehmen, welche einige neuere Grammatiker gegen ſie erhoben.

V. 28. Denn du hilfst dem elenden Volke, und die hohen Augen niedrigest du. Die durch denn angekündigte Begründung besteht nur in der weiteren Ausführung. Das עני, was immer und ohne Ausnahme, und so auch hier, elend heißt, nicht demüthig, sanftmüthig, erhält seine nähere Bestimmung aus dem Vorherg.*) und dem Gegensatze, hat sie aber auch schon in sich, da nur die Gerechten in vollem Sinne Leidende sind, vergl. die Ausführung in der Einl. zu Ps. 6. Das עם, Volk, bezeichnet die עניים als eine Gemeinschaft, als eine geschlossene Klasse von Menschen, welche einer andern ebenso geschlossenen entgegensteht. Ähnlich das Volk auch in unserer geistlichen Poesie, z. B. o weh dem Volk, das dich verachtet. Das Niedrigen der hohen Augen bezeichnet die Demüthigung der Stolzen, die sich in ihrem Hochmuthe über Alles erheben, über Alles hinwegsetzen, die göttlichen Gesetze verachtend ihren Nächsten mit Füßen treten. Die allgemeine Sentenz unseres V. wird am besten exemplificirt durch das Verhältniß Davids und Sauls, welches eben das Besondere ist, auf dessen Grunde sich das Allgemeine hier erhebt.**)

---

*) Muis: quem antea sanctum, innocentem, mundum dixerat, nunc afflictum nominat, significare volens, hanc fere esse piorum conditionem in hac vita, ut innumeris affligantur malis.

**) In 2. Sam. steht zuerst für denn, und du errettest. Da das כי nur ein explic. ist, so konnte ihm zur Vermeidung der Häufung des כי, das zu Anfang von V. 29 und V. 30 wiederkehrt, das blos anknüpfende ו substituirt werden, was für die Erkl. des כי gute Dienste leistet. Statt des bloßen עם steht in 2. Sam. אֶת־עַם. Das את macht darauf aufmerksam, daß das Wort ohne Art. doch den Sinn eines bestimmten hat, vgl. Ew. §. 524, der Art. nur dichterisch weggelassen ist. Das zweite Gl. lautet in 2. Sam. וְעֵינֶיךָ עַל־רָמִים תַּשְׁפִּיל: und deine Augen sind wider die Hohen, daß du sie niedrigst, vgl. bes. Jes. 3, 12: „denn ein Tag ist dem Herrn Zebaoth über alles Hohe, רם, daß es niedrig wird, ושפל," auch ebendas. V. 17. Auch hier wieder in 2. Sam. das Ausgesuchtere. Lengerke und Hitzig erkl.: deine Augen senkest du wider Stolze. Dagegen spricht aber, daß die Abweichungen in 2. Sam. überall nur Variationen

Es folgt nun in V. 29—46 die zweite große Schilderung der göttlichen Gnade und Hülfe. Diese wird durch denn an das Vorherg. angeknüpft. David hatte seine Errettung aus der Hand Sauls als Folge seiner Gerechtigkeit bezeichnet, und war dann von dem Besonderen zum Allgemeinen aufgestiegen, hatte den Satz aufgestellt, daß die Gerechtigkeit stets Grundlage des Heiles sey. Hier steigt er vom Allgemeinen wieder zum Besonderen herab, bestätigt den allgemeinen Satz aus seiner Erfahrung, und zeigt wie seine Wahrheit sich in den göttlichen Hülfen kundgegeben habe, und auch ferner kundgeben werde, die er in allen seinen Nöthen theils schon erhalten, theils kraft der göttlichen Verheißung noch erhalten werde. — In Bezug auf die göttlichen Gnaden, welche David in diesem Abschnitte preist, findet sich eine doppelte Ansicht. Nach der einen soll die ganze Schilderung sich nur auf die Vergangenheit beziehen, nach der andern dagegen soll hier Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zugleich ins Auge gefaßt werden: David soll die Gnaden preisen, die er außer der in dem früheren Abschnitte besprochenen Errettung aus der Hand Sauls theils schon erhalten, theils nach der göttlichen Verheißung noch zu erwarten hatte, nicht nur persönlich, sondern auch in seinen Nachkommen. Die letztere Ansicht ist die allein richtige. Für sie spricht 1. der fast durchgängige Gebrauch des Fut. in dieser Schilderung, nach dieser Auffassung die fortgesetzte Handlung bezeichnend, welcher sich nach der andern Ansicht nicht erklären läßt. 2. Das אֶרְדְּפָה, ich will verfolgen, in 2. Sam.

---

sind, und der Grundsinn derselbe, ein Umstand, der die zufällige Entstehung der Verschiedenheiten entschieden zurückweist, dann, daß die Redensart: die Augen niedrig machen, als Bezeichnung der Ungnade nie vorkommt. Ps. 113, 6, worauf Leng. sich beruft, gehört gar nicht dahin, ebenso auch nicht die St. Jer. 3, 12. Hi. 26, 27, welche Hitzig geltend macht.

V. 38, was man von der Voraussetzung aus, daß die ganze Schilderung sich nur auf die Vergangenheit beziehe, ohne weiteres für irrig erklären muß. 3. Die schon allein zum Beweise hinreichende ausdrückliche Erklärung Davids zum Schlusse des Ganzen in V. 51, wonach der Gegenstand seines Preises die Gnaden sind, welche Gott David und seinem Geschlechte erzeigt bis in Ewigkeit. Die Zukunft mit der Vergangenheit zu vereinigen, hatte David um so mehr Grund, da er in Bezug auf sie ein festes Wort der Verheißung besaß, wodurch ihm das zukünftige Heil eben so gewiß wurde, als das vergangene. Faßt man diese Verheißung ins Auge, und den tiefen Eindruck, den sie auf Davids Gemüth gemacht hatte, so wird man es von vornherein unmöglich finden, daß er sich in diesem allgemeinen Dankliede einzig und allein auf die Vergangenheit beschränkt habe. Die frohe Zuversicht auf die Erfüllung der Heilsverheißungen des Herrn für sein Haus spricht David auch in seinen letzten Worten in 2. Sam. C. 23, 5 noch aus. Nathan, in der Anrede an David in 2. Sam. 7, verbindet beides, das vergangene Heil und das zukünftige, das Heil der Person und das des Stammes, vgl. V. 9: „und ich war mit dir auf allen deinen Wegen, und rottete aus alle deine Feinde vor dir, und machte dir einen großen Namen," V. 12: „wenn deine Tage erfüllt sind, und du entschläfst zu deinen Vätern, so berufe ich deinen Saamen nach dir und befestige sein Reich." Wie tiefe Wurzel diese Verkündung des zukünftigen Heiles in dem Gemüthe Davids schlug, zeigen V. 18. 19: „wer bin ich, und was ist mein Haus, daß du mich geführet bis hieher? Und auch das war noch zu gering in deinen Augen, o Herr, Jehovah, und du redest auch von dem Hause deines Knechtes (vgl. hier V. 1) in die Ferne," V. 25: „Und jetzt Jehovah, Gott, das Wort, das du geredet über deinen Knecht, und über mein Haus, erfülle bis in Ewigkeit, und thue wie du geredet,"

V. 28. 29: „Und jetzt, o Herr Jehovah, du bist Gott, und deine Worte sind Wahrheit, und du redest zu deinem Knechte dieses Gute. Und jetzt wolle doch segnen das Haus deines Knechtes, daß es ewig sey vor dir, denn du o Herr Jehovah hast geredet, und durch deinen Segen wird gesegnet werden das Haus deines Knechtes in Ewigkeit." Aus der Feststellung der richtigen Ansicht in Bezug auf das Object der Schilderung folgt zugleich, daß sie ein messianisches Element in sich schließt. Geht sie auf David und sein Geschlecht bis in Ewigkeit, so kann sie nur in Christo ihre volle Wahrheit haben.

V. 29. Denn Du machst meine Leuchte hell, der Herr mein Gott macht meine Finsterniß licht. Das Leuchten der Leuchte ist Bild des Glückes, so wie das Erlöschen Bild des Unglückes, vgl. Hi. 18, 5, 6: „das Licht des Bösen verlöschet und nicht leuchtet die Flamme seines Feuers. Dunkel wird das Licht in seinem Zelte und seine Leuchte verlöschet über ihm," 21, 17. Der Herr hatte Davids Finsterniß erleuchtet, ihn aus dem Zustand der Geringheit, der Verachtung und des Elendes, in dem er sich von Hauf' aus und besonders in der Saulischen Zeit befand, zu hohen Ehren und großem Glücke erhoben, und der Herr wird auch fernerhin Davids Finsterniß erleuchten, ihm und seinem Stamme in allem Dunkel der Noth das Licht seines Heiles scheinen lassen. *)

V. 30. Denn in dir stürz' ich auf Schaaren und

*) In 2. Sam. lautet der V.: „denn du bist meine Leuchte, o Herr, und der Herr macht meine Finsterniß licht." Die von Hitzig u. A. bezweifelte Zulässigkeit des אַתָּה נֵרִי erhellt noch bestimmter, als aus Ps. 27, 1: „der Herr ist mein Licht," und Hi. 29, 3, aus 2. Sam. 21, 17, wo David die Leuchte Israels genannt wird. Seine Leute sprechen zu ihm: „nicht sollst du ausziehen ferner zum Kriege und nicht auslöschen die Leuchte Israels." Vielleicht haben diese Worte die Variation in 2. Sam. hervorgerufen. David bringt Gott die Ehre, die man ihm geboten. Ist er Israels Leuchte, so ist er es nur dadurch, daß Gott seine Leuchte.

in meinem Gott erspring' ich Mauern. Luther: „Im Vertrauen auf dich erschrecke ich vor keines Anfall, streite wider alle Arten der Feinde, übersteige die Mauer und was mir sonst entgegengesetzt ist; d. i. der ich in mir schwach bin, werde in dir unüberwindlich seyn, und wie sich Paulus rühmt, Phil. 4, 13: ich vermag alles durch den, der mich mächtig macht, und 2. Cor. 2, 14: Gott sey gedankt, der uns allezeit Sieg gibt in Christo." Das ב behauptet beide Male seine gewöhnliche Bed. in. David war nicht in sich, sondern in Gott, aus dessen Fülle er Kraft und Heil schöpfte. Das רוץ laufen, wird als Verb. der Bewegung mit dem Acc. constr.

V. 31. Dem Gotte, dessen Weg unsträflich, das Wort des Herrn ist geläutert, ein Schild ist er allen, die vertrauen auf ihn. Das האל ist als Appos. zu dem אלהי des vor. V. zu fassen. Der S. bezeichnet näher, was sein Gott für ein Gott sey. Bei der Auff. als Nomin. absol. bleibt der Art. unerklärt. In dem zweiten Gl. wird dann die Anknüpfung an den vor. V. äußerlich aufgegeben. Mit diesem steht aber der ganze unsrige in dem engsten sachlichen Zusammenhang. Was hier von Gott gesagt wird, erklärt und begründet das: in dir, und das: in meinem Gott; dem Gotte u. s. w. s. v. a., denn er ist ein Gott, u. s. w., anders wie die Götzen, welche die Ihrigen mit Wind und Asche speisen; vgl. 2. Sam. 7, 22: „denn nicht ist einer wie du, und nicht ist ein Gott außer dir." Unter dem Worte des Herrn sind hier speciell seine Verheißungen zu verstehen. Zu dem geläutert vgl. Ps. 12, 7.

V. 32. Denn wer ist Gott als nur der Herr, und wer Fels außer unserm Gott. Das denn bezieht sich auf den Inhalt des ganzen vor. V.: Jehovahs, unseres Gottes, Weg, ist unsträflich, er hält, was er versprochen, schützt die Seinen, denn er ist der allein wahre Gott, der einige Grund des

Heiles. Darauf, daß Jehovah Gott schlechthin und allein, gründet David auch in 2. Sam. 7 seine Zuversicht. In Bezug auf das צור vgl. z. V. 3.

V. 33 Dem Gotte, der mit Kraft mich gürtet, und meinen Weg unsträflich macht. Es wird hier eingelenkt in den in V. 31 und 32 verlassenen Weg, jedoch mit enger Anknüpfung an das unmittelbar Vorherg. Das האל näml. ist Appos. zu אלהינו, außer unserm Gotte, dem Gotte u. s. w. Daß der Herr allein Gott und Fels sey, bestätigt David daraus, daß er sich in seinen Führungen als solchen kundgegeben. Mit Kraft gürten ist einfach s. v. a. mit Kraft versehen. Die Verba des Bekleidens werden häufig in der Bed. des Zutheilens gebraucht. Da das תמים immer nur im sittlichen Sinne steht, so darf man unter dem Wege des Sängers nicht den verstehen, den er geht, sondern nur den, den er geführt wird, seine Führung. Dafür spricht auch V. 31, wo das תמים ebenfalls im sittlichen Sinne steht, und sich auf Gott bezieht, und die Grundstelle Deut. 32, 4: „der Fels, vollkommen ist sein Thun." *)

V. 34. Der meine Füße den Hindinnen gleich macht, und auf meine Höhen mich stellt. Das משוה schließt sich ebenso wie das מלמד im folg. V. an das האל an:

*) In 2. Sam. lautet das erste Gl. הָאֵל מָעוּזִּי חָיִל, dem Gotte, der meine starke Festung ist. Vor dem חיל ist ein Comma zu denken, genau analog das מחסי עז in Ps. 71, 7. Ein durch ein Suff. unterbrochener stat. constr. ist nicht mit Leng. anzunehmen. Das מעוז kommt ebenso vor in Ps. 27, 1: „der Herr ist die Festung meines Lebens," Ps. 31, 5. Hitzig wirft dieser Lesart ihre „nichtssagende Allgemeinheit" vor, sie ist aber nicht allgemeiner als die andere, und als Variation gewiß vortrefflich. Das zweite Gl. lautet וַיִּתֵּר תָּמִים דַּרְכּוֹ: „und den Unsträflichen führt er seinen Weg," ist sein Leiter und Führer auf dems. Das נתר = תור, welches in Prov. 12, 26 in der Bed. führen vork. vgl. Umbreit z. d. St. Das Suff. in דרכו ist wegen des folgenden רגליו auf den Unsträflichen zu beziehen. Das Kri דַּרְכִּי beruht auf Mißverstand.

an: unser Gott, welcher mich rüstet, welcher gleichmacht, welcher lehrt. Wie die Hindinnen, nämlich ihren Füßen nach sind. Daß hier die Hindinnen, nicht die Hirsche genannt werden, muß einen wirklichen oder vermeintlichen natürlichen Grund haben. Sie mußten als die schnelleren gelten. Denn daß das Wort beide Geschlechter bezeichne, ist unrichtig. Auch auf den Ägyptischen Gemälden ist die Hindinn das Symbol der Schnelligkeit. Mehrere, wie De Wette, meinen, es sey hier von der Schnelligkeit im Fliehen die Rede. Dieß ist aber gegen den Zusammenhang — das: welcher gleich macht u. s. w. steht in der Mitte zwischen der Ausrüstung mit Kraft, und der Unterweisung zum Kriege —, gegen den Parallelismus, und gegen die Parallelst. 2. Sam. 2, 18: „Und Asahel war leichtfüßig wie eine der Gazellen, welche auf dem Felde, und er verfolgte Abner" u. s. w., und 1. Chron. 12, 8, wo an denen, die aus dem Stamme Gad zu David kamen, gerühmt wird, ihr Blick sey gleich gewesen dem der Löwen, die Schnelligkeit ihrer Füße der der Gazellen auf den Bergen. Hier liegt etwas Bildliches in dem, was von der Schnelligkeit gesagt wird, was besonders hervortritt, wenn man das letzte Glied mit hinzunimmt, auch die abgeleitete St. Hab. 3, 19 vergleicht. David deutet hin auf den schnellen nnd unaufhaltsamen Lauf seiner Eroberungen, gradeso wie schon in V. 30 das: in meinem Gott erspring' ich Mauern, sich nicht etwa blos auf persönliche Waffenthaten Davids bezieht, sondern auch auf das, was er durch sein Heer that. — In dem zweiten Gl. sind die Höhen die feindlichen, welche David in der Kraft des Herrn ersteigt. Sein nennt er diese Höhen im Glauben: weil er den Herrn zum Beistande hat, so betrachtet er sie alle zum Voraus als sein Besitzthum, keine ist ihm unersteiglich. Daß man nicht mit De Wette u. A. unter den Höhen die Zufluchtsörter verstehen darf, zeigen außer Context und Parall. die Grundstellen Deut.

32, 13: „er ließ ihn einherfahren auf den Höhen der Erde," und Deut. 33, 19: „deine Feinde werden dir heucheln, und du wirst auf ihren Höhen einherschreiten," in denen nicht von sicherer Flucht, sondern von unaufhaltsamem Siege die Rede ist, und ebenso die auf u. V. beruhende St. Hab. 3, 19: „Der Herr ist meine Stärke und er macht meine Füße gleich den Hindinnen, und auf meine Höhen führt er mich."*)

V. 35. Der meine Hände unterweiset im Streite, und einen ehernen Bogen spannen meine Arme. Daß auch dieser V. gewissermaßen einen bildlichen Charakter hat, daß das Einzelne weniger als solches in Betracht kommt, wie als Individualisirung und Veranschaulichung der Grundidee, der unbezwinglichen wider alle Anläufe der Feinde und zu ihrer Besiegung hinreichenden Stärke, welche der S. in Gott hat, zeigt schon die Mitbeziehung auf das Geschlecht. Die neutest. Parallelst. ist 2. Cor. 10, 3—5. Das „nicht nach dem Fleische" und „nicht fleischlich" dort, ist nicht etwa dem Apostel eigenthümlich, es gilt auch von David. Fleischlich ist der äußere Kampf gegen die Feinde des Reiches Gottes nicht an sich, sondern er wird es nur durch die Gesinnung, in der er geführt wird, so wie der geistige Kampf nicht an sich geistlich ist, sondern nur wenn er allein mit göttlichen Waffen, mit der Kraft, welche der Herr darreicht, geführt wird. Mit Recht findet Luther in unserm V. die Verheißung „daß den Predigern, die von Gott selbst gelehrt sind eine unermüdliche und unüberwindliche Kraft gegeben wird, alle Widersacher zu widerlegen." Sie ist nicht blos insofern darin enthalten, als, was von dem einen Gläubigen, auch von allen übrigen gilt, sondern auch directer, insofern David hier nicht blos von sich, sondern von seinem ganzen Stamme redet, der sich in Christo vollendet, so daß Alles

*) Das רגלין, seine Füße in 2. Sam. ist dadurch veranlaßt worden, daß von dem Unsträflichen in der dritten Person die Rede gewesen.

was er sagt, sich im höchsten und vollsten Sinne auf Christum und sein Reich und seine Diener bezieht. Die Form נחתה ist Pi. von נחת herabsteigen, herabsteigen machen = zwingen, spannen, weil beim Spannen die Sehne herabgezogen wird. Das Fem. des Singul. erklärt sich daraus, daß die Arme hier als abstr. behandelt werden, vergl. Ew. S. 629. Auch der Sing. des Masc. in 2. Sam. וְנִחַת hat keine Schwierigkeit, da das Verb. vorangeht. Des Erzes bediente man sich im Alterthum vielfach zur Verfertigung der Waffen. Die Waffen der Ägypter namentlich waren fast durchgängig aus Erz. Einen ehernen Bogen zu spannen, ist ein Erweis der höchsten Kraft.

V. 36. Du gibst mir deines Heiles Schild, und deine Rechte unterstützet mich, und deine Demuth macht mich groß. Der Heilsschild ist der Schild, der in dem Heile besteht. Das ענוה heißt hier nicht wie viele Ausl. annehmen, ohne weiteres Güte. Abstammend von ענה, niedrig seyn — in dieser Bed., freilich von äußerer Niedrigkeit, kommt das Verb. vor in Ps. 116, 10, Jes. 25, 5 — bezeichnet es zuerst Demuth, dann die aus der Demuth entspringende Sanftmuth und Lindigkeit. Der Begriff der Demuth herscht vor in Prov. 15, 33. 22, 12, der Begriff der Sanftmuth, die aber immer als auf der Demuth ruhend zu betrachten ist, in Zeph. 2, 3. Ps. 45, 5. Hier ist der Begriff der Demuth der vorwiegende. Dieß zeigt der Gegensatz gegen die Größe, und die Parallelst. 2. Sam. 7, 18: „wer bin ich, Jehovah, und was ist mein Haus, daß du mich gebracht bis hieher.“ Was der Herr von sich sagt: kommt her zu mir, denn ich bin sanftmüthig, und von Herzen demüthig, das gilt auch schon von Jehovah. Auch er hält sich herunter zu den Niedrigen, zu den Menschen überhaupt, und zu denen, die unter ihnen die Elendesten sind, vergl. Ps. 8, wo auf die Schilderung von Gottes unendlicher Erhabenheit folgt: „was ist der Sterbliche, daß du sein

gedenkest, und des Menschen Sohn, daß du ihn besuchest", und Jes. 66, 1. 2, wo der Herr, des Thron der Himmel und des Fußschemel die Erde ist, herabblickt auf den Elenden und der zerschlagenen Geistes ist. Daß man aber der Äußerungen dieser Demuth und Herablassung Gottes theilhaftig werde, dazu gehört nicht blos, daß man äußerlich, sondern auch daß man innerlich niedrig sey, sich arm und elend fühle. Gegen einen Anderen würden sie eine Profanation seiner Würde seyn. Den Demüthigen aber macht seine Demuth groß. Daß diese Bedingung bei David vorhanden war, erhellt daraus, daß er, was Gott an ihm gethan, alles aus seiner Demuth ableitet. Luther bemerkt: „Wer sind wir denn nun, daß wir uns entweder einbilden und vornehmen wollten, die Wahrheit zu beschützen und die Feinde zu überwinden, oder, wenn wir es dahin nicht bringen können, daß wir darüber wollen zornig werden? Es kommt auf göttliche Sanftmuth (Demuth) und Gnade an, wenn wir erhalten und vermehret werden, nicht auf unser Vornehmen und Einbildung: damit Gott der Ruhm allein stehen bleibe." In der Übers. hat Luther gegen Sprachgebrauch und Zusammenhang: wenn du mich demüthigst, machst du mich groß.*)

V. 37. Du machst unter mir Raum zu gehen, und meine Knöchel wanken nicht. Du machst weit meinen Schritt u. s. w. Enge Schritte macht man, wo viele Anstöße und Hindernisse im Wege liegen.**)

*) In 2. Sam. fehlt das: und deine Rechte unterstützet mich. In der Vorliebe für nachdrückliche Kürze bleibt sich jener Text immer gleich. Für „deine Demuth" steht der Inf. עַנְתֶךָ, dein Niedrigseyn — Hitzig's Erkl. dein Erhören, gibt nach seiner eigenen Bem. „einen sehr ungefälligen und unwahrscheinlichen Sinn" —, was das ausgesuchtere ist, wie in dem: o mein Herr Jesu, dein Naheseyn, dieß poetischer ist als: deine Nähe.

**) Für תחתי in 2. Sam. תַּחְתֵּנִי. Die Differenz kann nicht zufällig seyn, da sie in V. 40 und 48 wiederkehrt. Auch hier ist die Lesart in 2. Sam. die ausgesuchtere, 1. wegen des bei תחת seltenen Singularsuff., vergl. Ewald S. 504, und 2. wegen der Einschiebung des נ, Ewald S. 506.

V. 38. Ich verfolge meine Feinde und erreiche sie, und kehre nicht zurück bis ich sie aufgerieben. David's Reich war, ist, und wird in alle Ewigkeit seyn ein Siegesreich. Jede zeitliche Beschränkung auch dieses Ausspruches ist unzulässig, da David's Preis der göttlichen Gnade nicht enger seyn kann, als diese ihm theils schon verliehene, theils verheißene Gnade selbst, die ihren Culminationspunkt in Christo fand. Daß unter diesem die Form des Kampfes und Sieges vorwiegend, obgleich keinesweges ausschließlich, eine andere ist, macht keinen wesentlichen Unterschied, genug, daß David auch in ihm siegt und stets siegen wird. Luther: „Und dieses ist geschehen und geschieht noch bei allen Siegen des Volkes Gottes, da im Anfange des Streites die Feinde schienen überlegen und unüberwindlich zu seyn: aber sobald der Angriff einmal geschehen, so wird es gestärkt, die Feinde nehmen die Flucht und werden erlegt: darauf unterläßt die Kirche nicht die gewonnene Schlacht und den erhaltenen Sieg selbst zu verfolgen, bis sie alle Feinde aufreibe.“ *)

V. 39. Ich zerschmettere sie und sie können nicht aufstehen, sie fallen unter meine Füße.**) V. 40. Und

---

*) Das אֶרְדְּפָה in 2. Sam., was nur heißen kann, ich will verfolgen, kann nur von der unrichtigen Voraussetzung aus verworfen werden, daß die ganze Schilderung sich auf die Vergangenheit beziehe, und ist dankenswerth als Fingerzeig für das Verständniß. Für „und ich erreiche sie“ steht in 2. Sam.: und ich vertilge sie, וְאַשְׁמִידֵם. In u. Ps. findet ein Fortschreiten des Gedankens statt, in 2. Sam. dag. ist der Parall. einfach ein synonym. Daß auch in Ex. 15, 9. Ps. 7, 6 das Erreichen mit dem Verfolgen verbunden wird, kann höchstens dazu dienen die Ursprünglichkeit des Erreichens zu erweisen, womit noch nicht im geringsten die Verwerflichkeit der andern Lesart dargethan ist.

**) In 2. Sam. findet sich zu Anfang יָאֻכְלֵם, Mich. richtig: consumam inquam eos; statt: sie können nicht aufstehen, sie stehen nicht auf, לֹא יְקוּמוּן. Das „ich vertilge sie“ weist darauf hin, daß unser V. als Ausführung des: bis sie vertilgt sind, zum Schlusse des vor., Hinwei-

du gürtest mich mit Kraft zum Kriege, beugst meine Widersacher unter mich. Calvin bemerkt zu der ganzen Schilderung, es könne scheinen, als rede David zu militärisch, als gebe er seinen menschlichen Leidenschaften zu vielen Raum, und vergesse der Milde, welche in allen Gläubigen, damit sie dem himmlischen Vater gleichen, leuchten solle. Allein ganz anders stelle sich die Sache, wenn man David nicht als Privatmann betrachte — als solcher werde er vor Vergießung eines einzigen Blutstropfens zurückgeschaudert seyn —, sondern in Bezug auf seinen göttlichen Beruf und sein göttliches Amt. Als König sey es seine heilige Pflicht gewesen, die hartnäckigen und verstockten Feinde Gottes und seines Volkes mit unnachsichtlicher Strenge und mit der Kraft, die ihm Gott gegeben, zu verfolgen, und nur der Reumüthigen zu schonen, ebenso wie Christus, sein großes Gegenbild, so wie er freundlich zur Buße Alle einlade, so auch die, welche hartnäckig bis auf's Äußerste widerstreben, mit eisernem Scepter zermalme. Er zeigt dann, wie Jeder, auch derjenige, der nicht grade berufen ist, für das Reich Gottes gegen äußere Feinde dess. zu kämpfen, diese Schilderung zu seiner Erbauung und zu seiner Stärkung im Glauben anzuwenden habe: „Da die Siege Davids uns gemeinsam sind, so folgt, daß uns ein unbezwinglicher Schutz verheißen wird gegen alle Anläufe des Teufels, alle Listen der Sünde, alle Versuchungen des Fleisches. Obgleich also Christus das ruhige Reich nur durch Krieg gewinnt, so sey es uns doch gewiß, daß Gottes Hand immer bereit seyn wird zu seiner Erhaltung. Wir sollen aber zugleich hieraus lernen, mit welchen Waffen

---

sung darauf, daß es mit dem Vertilgen durchaus ernst gemeint ist, zu betrachten. An eine zufällige Entstehung kann nicht gedacht werden, da mit dem Zusatze die Hinwegnahme Hand in Hand geht. Das: sie stehen nicht auf, erklärt sich aus der Vorliebe des Verf. für nachdrückliche Kürze.

wir nach Gottes Willen streiten sollen, nur mit denen, welche er uns liefert.“*)

V. 41. Du gibst mir meine Feinde in die Flucht, und meine Hasser vertilge ich. Das erste Gl. muß man entw. erkl.: du hast sie mir also gegeben, daß sie für mich nur Nacken sind, mir den Rücken zukehren müssen, oder dem Nacken nach, so daß das עֹרֶף näher bestimmt, in welcher Beziehung die Feinde David gegeben oder preisgegeben sind. Für die erstere Erkl. spricht die Grundstelle Ex. 23, 27: „und ich gebe alle deine Feinde nach dir zu als Nacken.“ Der S. erkennt, daß die Verheißung an ihm in Erfüllung gegangen sey, die der Herr dort den Seinen ertheilt.**)

V. 42. Sie schreien, aber da ist kein Helfer, zum Herrn, aber er erhört sie nicht. Das עַל erklärt sich daraus, daß Jehovah gleichsam das Substrat des Schreiens ist, derjenige, auf dem das Schreien ruht, vergl. 1. Sam. 1, 10: sie betete עַל יהוה, Ew. § 531. Das: zum Herrn, fügt zum Allgemeinen das Besondere hinzu, was noch am ersten Aussicht auf Hülfe gewährte, s. v. a. sie schreien vergeblich, selbst dann, wenn ihr Geschrei nicht zu den Götzen, sondern zu Jehovah gerichtet ist, an den sich auch Heiden in der äußersten Noth wohl wandten, Jon. 2, 14, oder doch möglicherweise wenden konnten. Der Grund, daß auch Jehovah sie nicht erhört, ist, daß die einzelne Bitte nicht ihre Berechtigung in dem allgemeinen Verhältnisse zu Gott hat, welche allein sie erhörlich machen kann, daß sie außerhalb des Bundes und der Verheißungen, daß

---

*) In 2. Sam. וַתְּזַרֵנִי, mit ausgeworfenem א, die seltenere und daher mehr poetische Form.

**) In 2. Sam. steht für נתתה die seltene Form תַּתָּה. Das ו fehlt vor משנאי, und steht statt dessen vor dem letzten Worte: meine Hasser, die vertilge ich, dichterischer und nachdrücklicher, wie das einfache: meine Hasser, ich vertilge sie. Vergl. Jes. 6, 13. 9, 4. Dan. 8, 25.

sie Gottes Feinde sind, die zu ihm nicht im wahren Glauben, sondern nur versuchsweise beten können. Grade dasselbe, was den Grund der Erhörlichkeit von Davids Bitte bildet, schließt dieselbe bei ihnen aus.*)

V. 43. Ich zermalme sie, wie Staub vor dem Winde, wie Straßenkoth schütt' ich sie aus. Da der Staub vor dem Winde nicht zermalmt, sondern weggeführt wird, die Feinde nicht weggeführt sondern zermalmt werden, so daß man auch mit der willkührlichen Einschaltung: und führe sie hinweg, oder zerstreue sie, nichts gewinnt, so kann das: wie Staub u. s. w. nur s. v. seyn als: so daß sie dem Staube gleichen, ihre Zermalmung ebenso leicht von Statten geht, wie der Staub von dem Winde weggeführt wird. D. Sinn: es ist mir nur ein Spiel sie zu zermalmen. Genau analog sind die Vergleichungen in Hiob 38, 30: „dem Steine gleich verschwindet das Wasser", 30, 14. Zeph. 1, 17. — Ähnliches gilt auch vom zweiten Gliede. Da der Straßenkoth nicht ausgeschüttet wird, sondern zertreten, so kann das: wie Straßenkoth, nur heißen, so daß sie dem Straßenkoth gleichen, nämlich in Bezug auf die verächtliche Behandlung, die sie erleiden. Diese ist immer der Vergleichungspunkt, wo des Straßenkothes in solcher Verbindung gedacht wird, vergl. Jes. 10, 6. Sach. 10, 5. Bei dem: ich schütte sie aus, liegt ein zweites Bild, das des unreinen Wassers zu Grunde, s. v. a. ich beobachte so wenig Rücksichten gegen sie, mache so wenig Umstände mit ihnen, wie mit Straßenkoth, den man zertritt, unreinem Wasser, das man ausschüttet. Auch diese Worte preisen die Gnade des Herrn, der den

*) In 2. Sam. steht statt ישועו, sie schreien, יְשַׁעוּ, sie schauen aus. Das seltnere und ausgesuchtere שעה steht ganz so Jes. 17, 7: „an diesem Tage wird schauen der Mensch auf seinen Schöpfer, und seine Augen werden sehen auf den Gott Israels." Dem על wird das erklärende אל substituirt.

S. also kräftigt, die Feinde so tief erniedrigt, daß er so völlig rücksichtslos mit ihnen verfahren kann.*)

V. 44. Du errettest mich aus Volkes Anfeindungen, du setzest mich zum Haupte der Heiden, Volk, das ich nicht kenne, dienet mir. Durch das Volk wird hier im ersten Gl. die große Menge der Feinde, im Gegensatze gegen Einzelne bezeichnet. Daß das erste Gl. sich auf die einheimischen Gegner Davids (Saul und Absalom mit ihrem Anhange) bezieht, zeigt außer dem: meines Volkes, in 2. Sam., auch schon das ריב, was mehr auf Zwistigkeiten, als auf Kriege hinführt, vergl. Ps. 35, 1. 1 Sam. 25, 39. Auch ist in Bezug auf die heidnischen Feinde im zweiten Theile durchweg nicht von Errettung die Rede, sondern von Besiegung und Vernichtung. Dagegen wird bei den einheimischen die Errettung besonders hervorgehoben, vergl. V. 17—20. Die Errettung aus den Anfeindungen des eigenen Volkes kommt in diesem Zusammenhange vorwiegend nur in Betracht als Vor-

*) In 2. Sam. ist die Vergleichung in beiden Gl. anders gewandt. Dort haben wir eine ausgeführte, während hier, wo sich fast alle Ausleger nicht zurechtzufinden wußten, nur eine angedeutete. Für: Staub vor dem Winde, steht Staub der Erde, weil dieser Object des Zermalmens. Vergl. das עפר ארץ in dieser von Hitzig geläugneten Bed. Gen. 13, 16. 28, 14. Ex. 8, 12. 13. Jes, 40, 12. Am. 2, 7. Für: ich schütte sie aus, steht אֲרִיקֵם, ich mache sie dünn oder klein, weil der Straßenkoth nicht Object des Ausschüttens, sondern des Zertretens. (Gegen Hitzig: das ריק heißt in Hiph. nicht zermalmen, zerreiben, sondern überhaupt: dünne, klein machen, auch ist der Straßenkoth, oder Straßenunrath nicht nothwendig als ein flüssiger zu denken.) Da dieß ארקם für אריקם unmöglich zufällig seyn kann, so ist dadurch die Absichtlichkeit auch bei den übrigen Abweichungen außer Zweifel gesetzt, die nur in Substituirung einzelner dem Schalle oder der Schreibung noch verwandter Buchstaben bestehen. Wer die ganze ingeniöse Veränderuug, die in beiden Gl. nach demselben Principe vorgenommen wird, aus Zufall ableiten wollte, wäre gewiß um sein Urtheil nicht zu beneiden. — Dem ארקם wird noch steigernd das stärkere אֲרַקְּעֵם, ich zerstampfe sie, hinzugefügt, und zwar ohne Verbindung, wie dieß dem ganzen Charakter der Recension in 2. Sam. angemessen ist.

stufe und Grundlage der Herrschaft über die Heiden. Dieß tritt in dem: du bewahrest mich zum Haupte der Heiden, in 2. Sam. deutlich hervor. Dieß zeigt auch der ganze Zusammenhang. Von den Heiden ist vorher und nachher, und überhaupt im ganzen zweiten Theile die Rede. — Daß in dem steigernden: Volk (sogar), das ich nicht kenne, dienet mir, das kennen emphatisch zu nehmen, s. v. a. solche, mit denen ich in gar keiner näheren Berührung gestanden, wie z. B. der König von Hamath, 2. Sam. 8, 10, zeigt der f. V. — Da David nach V. 51 nicht allein von den ihm persönlich erwiesenen, sondern auch von den ihm in seinen Nachkommen zu erweisenden Wohlthaten redet, so haben mehrere Ausl., wie Calvin, mit Recht bemerkt, daß die vollkommne Erfüllung dieses und der folg. V. erst in Christo zu suchen sey.*)

V. 45. Die durch das Hören des Ohres gehört wurden mir: die Söhne der Fremde heucheln mir. „Von hier an — bemerkt De Wette — scheinen die Fut. die Bed. des Präsens zu haben." Haben sie diese Bed. von hier an, so werden sie dies. auch wohl in dem ganzen Abschnitt haben müssen. Denn nichts berechtigt uns, hier auf einmal einen Wechsel der Bed. anzunehmen. Die Worte sind merkwürdig als naive Äußerung des exegetischen Gewissens. Das erste Gl. wird gewöhnlich erkl.: auf das Hören hin, auf das bloße Gerücht, gehorchen sie mir. Allein diese Erkl. ist durch-

*) In 2. Sam. steht עַמִּי, meines Volkes, st. עַם, eine Abweichung erklärenden Characters, die wohl dankenswerth seyn muß, da so manche Ausl., welche ihre Beihülfe verschmähten, wie Lengerke und De Wette, das Richtige verfehlt haben. Für: du setzest mich, steht das ausgesuchtere: du bewahrest mich, תְּשִׁמְרֵנִי — wieder ein Beispiel einer äußerlich sich eng an den Grundtext anschließenden Abweichung, die nicht aus Zufall erklärt werden kann —, welches den Zusammenhang des zweiten Gl. mit dem ersten mehr ins Licht treten läßt. Hitzig: aus diesen rettete ihn Jehovah, um ihn aufzubewahren zu einem künftigen Völkergebieter.

aus unzulässig: das שמע kann in Niph. nur heißen gehört werden — nicht hören gemacht werden — und dieß kann nicht für gehorchen stehen. In der Bed. gehört werden, kommt auch das Niph. überall vor. Noch verwerflicher ist eine andere Erkl.: auf das, was ihr Ohr hörte, aufs bloße Wort, gehorchen sie mir. Denn diese faßt nicht nur das ישמעו, sondern auch das לשמע אזן gegen den gewöhnlichen Sprachgebr. Das שמע, Gehör = was man hört, das Gehörte, steht mit und ohne אזן gew. speciell von demjenigen, was man durch Hörensagen, durch das Gerücht vernimmt, vergl. z. B. Hiob 42, 5, wo das לשמע אזן in der Bed.: blos durch das Gerücht, dem Sehen entgegengesetzt wird, die unsichere und schwankende Erkenntniß der klaren und bestimmten. Gegen beide Erkl. zeugt auch die Variation in 2. Sam. Man muß entweder übersetzen, wie wir oben gethan haben, oder auch, mit abgeschlossenem Sinne des ersten Gl.: sie, die Leute, die mir dienen, werden von mir nach dem Gehöre des Ohres gehört, ich vernehme blos von ihnen durch das Gerücht. Der Parall. wird nach der letzteren Auff. nur scheinbar verletzt. Denn das: nach dem Gehöre u. s. w. ist nach dem Zusammenhang s. v. a. es dienen mir diejenigen u. s. w. Die erstere unter diesen dem Wesen nach durchaus zusammenstimmenden Erkl. wird aber durch den Text in 2. Sam. begünstigt. Das: sie heucheln mir, ist s. v. a. weit entfernte Völker, von denen ich früher nur durch Hörensagen wußte, bezeugen mir aus Furcht in den demüthigsten Ausdrücken ihre Unterwürfigkeit, obgleich sie mich im Herzen hassen, und gern mein Joch abschütteln möchten. Einen solchen äußern und erzwungenen Gehorsam — grade dadurch daß er diesen Charakter trägt, tritt Gottes an David bewiesene Macht um so mehr ins Licht; wie groß muß dieselbe seyn, wenn die Furcht die stärkste Abneigung besiegt — bezeichnet das כחש in der Grundstelle Deut. 33, 29: „und deine Feinde werden heucheln dir", auf welche David hier

als an ihm herrlich erfüllt hinweist, vergl. auch Ps. 66, 3. 81, 16.*)

V. 46. Die Söhne der Fremde verwelken, und beben aus ihren Schlössern. Für das ἅπ. λεγ. חרג — im Chald. חרגא Schrecken, im Arab. حرج, beengt, beängstigt seyn — steht Mich. 7, 17 in ganz gleichem Zusammenhange רגז, zittern.**)

In den nun beginnenden Schlußversen wird der Inhalt des Ganzen recapitulirt.

V. 47. Lebendig ist der Herr, und gepriesen sey mein Fels, und erhaben ist mein Heilsgott. Daß das dreifache Lob Gottes hier auf den Mos. Segen sich bezieht, bemerkten wir schon früher. Das lebend Jehovah, kann man entw. erkl. lebendig ist, oder lebendig sey Jehovah. Die neueren Ausl. folgen meist der letzteren Erkl.: sie meinen die übliche Acclamation an die Könige werde hier auf Gott übergetragen. Allein, da das: er lebe, die Möglichkeit des Sterbens voraus-

---

*) In 2. Sam.: „die Söhne der Fremde heucheln mir, die durch das Hören des Ohres gehört wurden mir." Durch die Umstellung wird der Sinn deutlicher. Dadurch, daß das: die Söhne der Fremde, an die Spitze tritt, wird darauf hingewiesen, daß das: die durch u. s. w. nur Umschreibung dess. Den Character der Erklärung hat auch das לִשְׁמוֹעַ, der Infin. statt des weniger deutlichen Nom. Wie nothwendig diese Verdeutlichung in der Variation ist, erhellt aus der Thatsache, daß diejenigen, die sich des in ihr dargebotenen Schlüssels nicht bedienten, fast durchgäng den richtigen Sinn verfehlten. Unser Text gibt sich aber als der ursprüngliche und Haupttext dadurch zu erkennen, daß sich das: die durch das Gerücht u. s. w. unmittelbar an das: Volk, das ich nicht kannte, anschließt, das בני נכר dem Anfange des folg. V. näher gerückt ist, in dem es wieder aufgenommen wird.

**) In 2. Sam. וַיַּחְגְּרוּ, sie gürten sich, nämlich zum Herausgehen. Hitzig erklärt nach dem Syrischen: sie hinken aus ihren Schlössern. Allein es ist ganz unzulässig, das im Hebr. so häufige Wort hier in sonst ganz ungewöhnlicher Bed. zu nehmen. Das Gürten zur Abreise Ex. 12, 11 und bes. 2. Kön. 4, 29. Als Variation ist die Lesart sehr gut, das im Texte stehende aber gewiß das Ursprüngliche.

setzt, und immer nur in Bezug auf Sterbliche gebraucht wird, so ist eine solche Übertragung kaum denkbar, die Formel für Könige ist eine andere, יחי המלך, 1. Sam. 10, 24. 2. Sam. 16, 16. 1. Kön. 1, 25. 2. Kön. 11, 12, und endlich, was schon allein hinreichend zur Entscheidung ist, das חי יהוה ist stehend als Schwurformel, und in diesem Gebr. heißt es immer: lebendig ist der Herr. Diese St. sind maaßgebend für die Erkl. der unsrigen, der einzigen, wo das חי יהוה außer dem Schwure vorkommt. Der aus der Analogie der folgenden Doxologien entnommene Grund ist ohne alle Bedeutung. Auch das lebendig ist der Herr, ist Doxologie, und also im Einklang mit dem Folg. vergl. das: der allein Unsterblichkeit hat, in 1. Tim. 6, 16. Gott preisen, heißt nichts anders, als ihm die herrlichen Vollkommenheiten zutheilen, die er besitzt, ihm hat man nur zu geben, was sein ist. Auch das ירום ist ja bloße Aussage, er ist erhaben, nicht er sey erhoben. Wäre es Wunsch, so würde das Fut. apoc. stehen. Lebendig wird der Herr genannt im Gegensatz gegen die todten Götzen, welche nichts vermögen, die Ihrigen ohne Schutz lassen, dem Verderben preisgeben. Daß David lebendig, erhaben und gesegnet ist, zeigt, daß sein Gott lebendig, erhaben und zu segnen ist. Er ist der lebendige Beweis seiner Lebendigkeit, Erhabenheit und Preiswürdigkeit. *)

V. 48. Der Gott, der mir Rache gibt, und Völker zwingt unter mich. Dieser V. und der folg. weisen in kurzer Zusammenfassung des früher in V. 5—20 und V. 29—46 ausführlich Dargelegten hin auf den Grund des Preises Gottes im vor. V., die Thatsachen, welche verbürgen, daß er lebendig,

*) In 2. Sam. steht f. mein Heilsgott, der Felsengott meines Heiles, אֱלֹהֵי צוּר יִשְׁעִי, s. v. a. der felsengleiche Gott, der mir Heil schafft. Vergl. das: mein Felsengott, in V. 3. Das eingeschobene צוּר trägt, wie so manche Abweichungen in 2. Sam. den Charakter der Verstärkung.

erhaben und zu preisen ist. S. v. a. Denn er gibt mir Rache u. s. w. Die Rache ist mit Recht David süß, weil nicht er sie für sich, sondern Gott sie durch ihn vollführt. Wo das Individuum der von Gott eingesetzte Träger des Rechtes ist, da versündigt es sich, wenn es nicht Rache sucht, nicht gegen die Verletzung des Rechtes reagirt, nicht dahin strebt, daß das Unrecht denen, die es verübt haben, auf ihren eignen Kopf kommt, und sich nicht freut, wenn dieß geschieht. *)

V. 49. Der mich errettet von meinen Feinden, auch von meinen Widersachern erhöhest du mich, von dem Manne der Gewaltthat errettest du mich. Da im zweiten Gliede weder im Verbum noch im Nomen eine Steigerung bestimmt indicirt ist, so kann das אף nicht steigernd, sondern, wie gewöhnlich in den Dav. Psalmen nur anknüpfend und hinzufügend stehen, und das und in 2. Sam. bewährt sich als richtige Erklärung. Sucht man die Steigerung im Nomen, so setzt das קמי in Verlegenheit, sucht man sie im Verb. das: du errettest mich, im dritten Gl. Das: du erhöhest mich von meinen Wieders. ist constr. praegn.: exaltas me, hostibus meis ereptum. Der Mann der Gewaltthat ist zwar zunächst eine ideale Person, wie der starke Feind, in V. 18, vergl. Ps. 140, 2. 5. Doch zeigt die Beziehung auf die Überschrift, daß der S. dabei besonders Saul vor Augen hatte. **)

V. 50. Darum will ich dich preisen unter den Heiden, o Herr, und deinem Namen lobsingen. Das: unter den Heiden, weist darauf hin, die David erwiesene Gnade sey zu groß, als daß ihr Preis auf den engen Umfang von Pa-

*) In 2. Sam. steht statt וידבר, verdeutlichend ומוריד, und niederwirft. Das הדביר in der Bed. treiben, nur noch Ps. 47, 4.

**) In 2. Sam. steht statt מפלטי das gewähltere מוציאי, zurückweisend auf V. 20. Ferner steht für איש חמס, das verstärkende איש חמסים, was auch Ps. 140, 2. 5 vorkommt.

läſtina beſchränkt werden dürfe. Nur die Völker der ganzen Erde ſind für ihn ein würdiges Auditorium. Paulus führt in Röm. 15, 9 unter den altteſtamentlichen Belegen, daß das Heil auch für die Heiden beſtimmt ſey, auch unſre St. an, in Verbindung mit den ähnlichen Deut. 32, 43: „jubelt ihr Heiden, (jubele) ſein Volk", ſ. v. a. mit ſeinem Volke, Pſ. 117, 1. Dieſe St. ſind ganz geeignet zu beweiſen, was ſie beweiſen ſollen. Sind die Heiden intereſſirt bei dem, was Jehovah unter Iſrael thut, gehören ſie mit zu dem Auditorium, dem ſeine großen Thaten verkündigt werden ſollen, ſo kann Gott nicht bloß der Juden, er muß auch der Heiden Gott ſeyn, und ſich dereinſt als ſolchen durch die Darbietung ſeines Heiles kund geben. Unſere St. und die ähnlichen enthalten einen beſtimmten Gegenſatz gegen den ſchlechten Particularismus, welchen Paulus bekämpft. — Die Abweichungen in 2. Sam. ſind unbedeutend.

V. 51. Der ſeinem Könige großes Heil beweiſet, und wohlthut ſeinem Geſalbten, David und ſeinem Samen ewiglich. Das: groß machend u. ſ. w. ſ. v. a. denn er macht groß. Der Plur. ישועות weiſt hin auf die reiche Fülle des Heiles. Epexegeſe zu משיחו iſt nicht das bloße לדויד, ſondern das לדויד ולזרעו. Es findet eine unverkennbare Beziehung ſtatt auf 2. Sam. 7, 12—16, wo verheißen wird, daß Gott dem Saamen Davids Gnade erzeigen werde bis in Ewigkeit: das זרע, das חסד und das עד עולם findet ſich dort wieder. Durch dieſe Beziehung, und durch die Nothwendigkeit eines Fingerzeiges für die Erkl. von V. 29—46 werden die von einigen nur auf Grund ihres mangelhaften Verſtändniſſes jener Schilderung angegriffenen Worte: David und ſeinem Saamen ewiglich, als ächt gerechtfertigt. David hat auch ſonſt ſeinen Namen in ſeine Lieder und Gebete verwebt, vergl. 2. Sam. 7, 20. 26. 23, 1. — Unſerm Pſ. ähnlich iſt Pſ. 89, wo ebenfalls die Gnaden des Herrn gegen den Davidiſchen Stamm, die

vergangenen und die zukünftigen besungen werden, vergl. auch Ps. 21. Diese Ps. unterscheiden sich von den im strengeren Sinne Messianischen, Ps. 2. 45. 72. 110, nur dadurch, daß in den letzteren der Messias ausschließlich hervortritt, während er hier nur als Glied des Davidischen Stammes in Betracht kommt.

Psalm 19.

Gott hat sich in der Schöpfung geoffenbart, und seine Werke am Himmel bezeugen seine Herrlichkeit, unaufhörlich, kräftig, über die ganze Erde hin, besonders das herrlichste unter ihnen, die Sonne, welche rüstig ihre lange Bahn durchmißt und mit ihrer Wärme Alles erfüllt. V. 2—7. Das Gesetz, das dieser Weltengott gegeben, besitzt alle die Vorzüge, die von dem Ursprunge von einem solchen Urheber unabtrennbar sind: es gibt dem Menschen eine sichere und untrügliche Belehrung, wie er sein Leben einzurichten hat, und erfüllt, indem es seiner quälenden Ungewißheit in dieser Beziehung ein Ende macht, sein Herz mit Freude. V. 8—11. Mit innigem Danke erkennt d. S. die Erleuchtung, die ihm aus diesem Gesetze zu Theil geworden, das, so gewiß es der reine Ausdruck des Willens des Allmächtigen ist, so gewiß denen, die es halten, reichen Lohn verheißt. Aber daß er wirklich zu diesem Lohne gelange, dazu bedarf es eines doppelten, der Gnade der Vergebung für die mannigfachen, auch bei dem Knechte Gottes aus dem Verderben der Natur hervorgehenden Schwachheitssünden, und der Gnade der Bewahrung vor schweren Verschuldungen, welche seinen Stand als Knecht Gottes aufheben würden, und darum bittet er den Herrn: dieß wolle und dieß wird er ihm als sein treuer Erlöser gewähren. V. 12—15.

Nach

Nach dieser Darlegung des Inhaltes ist die Schilderung der Herrlichkeit Gottes in der Schöpfung nur Einleitung zu dem Preise der Herrlichkeit des Gesetzes, und dieser dient wiederum dem S. nur als Vorstufe, um zu seinem eigentlichen Zwecke, der Bitte um Vergebung und sittliche Bewahrung zu gelangen.

Das Verhältniß von V. 2—7 zu V. 8—11 wird von Einigen unter denen, welche erkennen, daß der erstere Abschnitt einleitende Bed. hat, so gefaßt: Gott hat sich zwar auch in der Schöpfung, aber weit herrlicher hat er sich in dem Gesetze kundgegeben. Allein sollte dieß Verhältniß bezeichnet werden, so müßte der Vorzug des Gesetzes vor der Naturoffenbarung weit nachdrücklicher hervorgehoben seyn, als dieß durch die Setzung des Jehovah im zweiten Theile statt des allgemeinen Gottesnamens im ersten geschieht. Hätte die Einleitung den Zweck, das Höhere durch die Vergleichung mit dem Niederen zu heben, in der Weise von Deut. 4, 19. 20, so müßte das letztere bestimmter als solches bezeichnet seyn. Der Zweck der Einleitung kann vielmehr nur der seyn, auf die Herrlichkeit des Gesetzgebers hinzuweisen, Jehovah, dem Gotte Israels, der seinen Willen durch das Gesetz kund gethan, die Basis der Gottheit zu geben, und dadurch das Gemüth von vorn herein in die rechte Stellung zu dem Gesetze zu bringen. Der Gedanke, daß, der das Gesetz gegeben, derselbe ist, dessen Lob die Himmel verkünden, dessen Schöpfergröße durch die Sonne gepriesen wird, muß das Gemüth mit heiliger Ehrfurcht vor dems. und mit inniger Liebe zu ihm erfüllen. Der erste Theil dient also demselben Zwecke, dem anderwärts die Zusammensetzung Jehovah Elohim, welche immer im Gegensatze gegen particularistische Vorstellungen von Jehovah, in der Absicht gebraucht wird, den Wahn zu beseitigen, daß Jehovah nur der Gott Israels sey, vergl. Beitr. Th. 2 S. 311 ff., demselben Zwecke, dem das Jehovah Elohim und Zebaoth namentlich in der Rede Davids selbst in 2. Sam.

7, 22. 25. 26. 27 dient, wo er beständig darauf zurückkommt, daß Jehovah, der ihm so herrliche Verheißung gegeben, kein anderer als Gott an sich, der Herr Himmels und der Erden sey, um sich im Glauben an diese Verheißung zu stärken. Besonders erläuternd für das Verhältniß unserer beiden Theile zu einander ist dort V. 28: „und nun, o Herr Jehovah, du bist Gott, und deine Worte sind Wahrheit." Dort wie hier dient die Betrachtung, daß Jehovah Gott, der Überzeugung von der Wahrheit und dem unendlichen Werthe der göttlichen Worte zur Grundlage, wie auch wir noch, wenn wir den rechten Segen von der Lesung der heiligen Schrift haben wollen, uns lebendig vergegenwärtigen müssen, daß der in ihr redet, kein Anderer ist, als der Himmel und Erde geschaffen.

Völlig verkannt ist die Anlage des Psalmes von denen, welche denselben, wie noch zuletzt Hitzig und Maurer, in zwei lose verbundene Hälften zerfallen lassen, die erste enthaltend das Lob Gottes aus der Natur, die zweite aus dem Gesetze, oder überhaupt der Offenbarung. Dagegen entscheidet schon das Eine, daß der praktische Schluß des Ps. sich nur auf das Gesetz bezieht. Hätte der erste Theil selbstständige Bedeutung, so müßte die Offenbarung Gottes in der Schöpfung nothwendig auch in ethische Beziehung zu dem Menschen gesetzt, darauf hingewiesen seyn, welche Gefühle sie in ihm hervorruft, welche Verpflichtungen sie ihm auferlegt. Was das einzige Ziel, der eigentliche Kern des Psalmes sey, das tritt noch in dem Schlußverse so bestimmt hervor, daß es unbegreiflich ist, wie es verkannt werden konnte.

Diese Verkennung der Anlage des Ps. hat dann die weiter gehende Hypothese (De Wette, Köster u. A.) hervorgerufen, daß derselbe aus zwei ursprünglich getrennten Liedern zusammengesetzt sey, wogegen Hitzig bemerkt, mit V. 7 sey kein guter Schluß gegeben — die Rede ginge auf ihrer höchsten Höhe zu

Ende, der Schluß sey für die zweite Hälfte allein zu ausführlich und feierlich, und den einzigen irgend scheinbaren Grund für diese Hypothese kurz und gut mit den Worten beseitigt: „Der ruhigere Ton, die gleichmäßige Bewegung im zweiten Theile erklärt sich aus dem nicht in das Gebiet der Anschauung gehörigen weniger begeisternden Object." Was De Wette außerdem noch geltend macht, der Dichter, der mit jener erhebenden Naturanschauung beginne, könne schwerlich mit den Empfindungen eines zerknirschten Herzens schließen, zerfällt sogleich in nichts, da der Schluß ebenso freudig ist, als der Anfang — was kann freudiger seyn, als wenn man den Herrn seinen Fels und seinen Erlöser nennt! — und da von einem „zerknirschten Herzen" sich auch in der Mitte keine Spur findet, das Gemüth sich im Angesichte der menschlichen Schwachheit leicht und ohne Kampf zu der freudigen Hoffnung auf die göttliche vergebende und bewahrende Gnade erhebt.

Zu verwundern ist, daß auch Ewald nicht über die gangbare Zerstückelung hinauskommen konnte, da er sich doch genöthigt sieht, anzuerkennen, daß die beiden Hälften nicht in sich abgeschlossen seyen, die erste nicht, weil, ihre Selbstständigkeit vorausgesetzt, das Lied ohne alle Lehre und Anwendung, ohne jeden Wink seyn würde, wie der Mensch Gott preisen, oder diesen Preis des Himmels aufnehmen müsse, und also als ein Torso erscheine, unbefriedigend und unbelebend; die zweite nicht; denn für ein Gebet beginne V. 8 zu frostig. Man kann noch mehr sagen: der Anfang wäre ein plumper, d. S. würde mit der Thür ins Haus fallen. Er muß sich nun zu der abentheuerlichen Annahme entschließen, daß der Schluß der ersten Hälfte verloren gegangen sey, und daß nun ein späterer Dichter an das Fragment einen neuen unpassenden Schluß angefügt habe.

Für die Integrität zeugt noch die durch das Ganze hindurchgehende Absichtlichkeit in dem Gebrauche der Got-

tesnamen. In dem ersten Theile, in dem von der allgemeinen Offenbarung Gottes in der Natur die Rede ist, steht der allgemeine Gottesname El; gleich mit dem Übergange zur Offenbarung beginnt der Name Jehovah, dessen Vorkommen grade sieben Mal schon zeigt, wie sehr der Verf. in Setzung der Gottesnamen von bestimmter Absicht geleitet wurde. Für die Integrität spricht ferner auch die starke Hervorhebung der Sonne im ersten Theile, und zwar unmittelbar an seiner Gränze. Ihr tritt im zweiten Theile das Gesetz als die geistige Sonne gegenüber, vgl. die Prädicate: lauter, rein, herzerquickend, augenerleuchtend, auch das נזהר in V. 12. Endlich in Ps. 8 erscheint ebenso wie hier der Himmel als Verkünder des Lobes Gottes, und auch dort hat diese Schilderung keine selbstständige Bed., sondern sie dient nur als Vorstufe für den zweiten Theil.

Die Davidische Abfassung kann nach der Überschrift und der schon besprochenen Berührung mit Ps. 8 und 2. Sam. 7 keinem Zweifel unterworfen seyn. Eine Andeutung der Verhältnisse des S. hat man mit Unrecht in V. 14 finden wollen. Das „deinen Knecht" sollte sich jeder aneignen, der in dem Ps. den Ausdruck seiner Empfindungen wiederfand. Der S. spricht aus der Seele jedes Frommen und wir haben ein eigentliches Gemeindelied vor uns.

V. 2. Die Himmel erzählen die Ehre Gottes und die Veste verkündigt seiner Hände Werk. Calvin: „Nichts ist gewiß so dunkel und verächtlich in den geringsten Winkeln der Erde, worin nicht irgend ein Merkmal der göttlichen Kraft und Weisheit gesehen würde, aber weil den Himmeln ein deutlicheres Bild aufgedrückt ist, so wählte David diese vorzugsweise aus, damit ihr Glanz uns zur Beschauung der ganzen Welt leite. Denn wenn Jemand aus der Betrachtung des Himmels Gott erkannt hat, so wird er auch in dem

geringsten Pflänzlein seine Weisheit und Kraft erkennen und bewundern lernen." Ganz besonders im Orient ist die Betrachtung des Himmels geeignet, einen tiefen Eindruck von der Schöpfergröße Gottes zu geben. Wenn Carsten Niebuhr, lange Jahre nach seiner Rückkehr aus dem Orient, in der Blindheit und Erschöpfung seines hohen Alters im Bette lag, „so spiegelte sich ihm in den Stunden der Stille der sternenwimmelnde tiefe Nachthimmel Asiens, in den er so oft geschaut hatte, oder seine hohe Tageswölbung und Bläue ab, und dieß war sein süßester Genuß." C. N. Leben von B. G. Niebuhr in d. kl. Schr. 1. Bd. S. 78. Der Himmel und die Veste werden personificirt, und ihnen die Verkündung der Herrlichkeit des Schöpfers beigelegt, welche die fromme Betrachtung an ihnen schaut. Diese Einkleidung ist gewählt mit Beziehung auf die wirkliche Offenbarung Gottes im Worte, von der V. 8—11. Anstatt der „Herrlichkeit Gottes" (Berleb. B.: „ihres Schöpfers, was für ein mächtiges und weises Wesen von unendlicher Majestät der seyn müsse") nennt Paulus in der auf der unsrigen ruhenden St. Röm. 1, 20 seine „ewige Kraft und Göttlichkeit." Daß die Veste mit dem Himmel identisch ist, zeigt Gen. 1, 8. Es ist das Himmelsgewölbe, an dem Sonne, Mond und Sterne, Gen. 1, 14 ff., die leuchtenden Denkmale von Gottes Herrlichkeit, in Bezug auf die er den Namen Zebaoth, Gott der Heerschaaren, führt. Das Wort, das in den Psalmen nur noch einmal, Ps. 150, 1, vorkommt, weist auf die Geschichte der Schöpfung zurück. Das הגיד erklären Mehrere, wie De Wette, durch preisen, rühmen, und das מעשה ידיו Mehrere durch: was er vermöge seiner Allmacht und Weisheit schaffen und wirken kann. Beides aber ist unzulässig. Das הגיד kann nur heißen verkünden, wie dieß außer dem Sprachgebr. auch der Parall. mit ספר, erzählen, zeigt, und das מעשה ידיו nur: das Werk seiner Hände. Das Himmelsgewölbe, indem es durch sein Da-

seyn eine factische Verkündung desjenigen ist, was Gott gemacht hat, zeugt zugleich, da das Thun von dem Seyn ausgeht, von dem, was er ist, von seiner Herrlichkeit. Mit Recht bemerkt schon Venema,*) daß der Sache nach die beiden Glieder auseinander zu ergänzen seyen, s. v. a. der Himmel macht kund das Werk der Hände Gottes, und somit seine Herrlichkeit, oder: der Himmel, als das Werk der Hände Gottes macht kund seine Herrlichkeit. So auch schon Paulus in Röm. 1, 20: τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορᾶται, ἥτε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης.

V. 3. Tag dem Tage strömt Rede, und Nacht der Nacht zeigt an Erkenntniß. Der nackte Gedanke ist der, daß der Himmel mit seinen Gestirnen unaufhörlich von Gottes Herrlichkeit zeugt, indem am Tage stets die Sonne leuchtet, bei Nacht der Mond und die Sterne. Diesen Gedanken drückt der S. also aus, daß er jeden Tag und jede Nacht zu Unterherolden von Gottes Herrlichkeit macht, welche das, was sie vom Himmel und der Veste auf ihrem Gebiete vernommen, ihren Nachfolgern mittheilen. Die Rede des Tages kann nur der Wiederhall der Rede des Himmels seyn, und die Erkenntniß (von Gottes Herrlichkeit) welche die Nacht anzeigt (das דעת heißt nur Wissen, Erkenntniß, Einsicht, nie Kunde), ist nur eine solche, welche der Himmel ihr gewährt. Dieß zeigt die Beziehung, in der das אמר auf das מספרים steht, die Wiederaufnahme des אמר in V. 4, und ganz unläugbar die auf den Himmel zurückgehenden Suff. in V. 5, welche jede Unterbrechung der Beziehung auf den Himmel ausschließen. Zer-

*) Voces opus manuum ejus, quod expansum annuntiare dicitur, ob oculos ponunt, qua ratione et quo modo coeli cum expanso dei gloriam ennarrent, quatenus scil. opus dei sunt, opus summae potentiae et sapientiae, quod opificem deum clamat, et ejus perfectiones omnium oculis ingerit.

stört wird der Zusammenhang durch die Bem. von Stier: „Man verstehe nicht blos, was man Tages und Nachts am Himmel sieht, sondern, wie der Ausdruck natürlich ergibt (nämlich), wenn er ohne Rücksicht auf den Zusammenhang gedeutet wird), zugleich Alles, was in Tagen und Nächten unter dem Himmel auf Erden geschieht." Wie hier, ist auch in Ps. 8 nur von dem Zeugnisse des Himmels die Rede. Das הביע, hervorsprudeln lassen, bezeichnet „die reiche Fülle, aus welcher das Zeugniß allerwärts hervorbricht." (St.)

V. 4. Nicht ist Rede und nicht sind Worte, nicht gehört ist ihre Stimme. Das נשמע ist als Partic. punktirt: nicht ist eine gehörte, ihre Stimme gehört nicht unter die Zahl der gehörten. Das Suff. in קולם bezieht sich auf Himmel und Veste, und eben diese sind es auch, denen Rede und Worte abgesprochen werden. Der V. weist hin auf die Kräftigkeit des Zeugnisses, welches die Himmel von Gottes Herrlichkeit ablegen. Wie stark müssen ihnen die Spuren der Herrlichkeit Gottes aufgeprägt seyn, wenn sie keiner Sprache bedürfen, um auf ihn als ihren Schöpfer hinzuweisen, wenn sie nur stumme Herolde der göttlichen Größe zu seyn brauchen, und doch sie erzählen und verkündigen. Gewöhnlich wird von denen, die dieser Auffassung folgen, angenommen, daß der Sinn erst durch die Hinzunehmung des folg. V. vollständig werde: zwar sind sie sprachlos, aber doch wird ihre Predigt auf der ganzen Erde vernommen, so laut zeugen sie durch ihr bloßes Vorhandenseyn von Gottes Herrlichkeit. Diese Annahme ist aber keine nothwendige: eben so gut und wohl noch besser kann man sagen, daß hier die Kräftigkeit des Zeugnisses geschildert werde, und dort der weite Umfang seines Gebietes. Das bestimmtere דברים wird zu dem auch eine allgemeinere Auffassung zulassenden אמר hinzugesetzt, um darauf hinzuweisen, daß es sich hier von einer Rede im eigentlichen Sinne handelt. —

Luther, Calvin u. A. erkl.: es ist keine Sprache und Rede, da man nicht ihre Stimme höre. Calv.: „er erweitert durch einen stillschweigenden Gegensatz die Wirksamkeit dieses Zeugnisses, was die Himmel ihrem Schöpfer geben, als sagte er: obgleich die Völker in Sprachen sehr verschieden sind, so haben doch die Himmel eine gemeinsame Rede, um Alle auf gleiche Weise zu belehren, und nur die Trägheit hindert es, wenn nicht Alle aus dem Munde dieses einigen Lehrers belehrt werden." Dagegen spricht aber, daß diese Erkl. das אמר und das דברים in der Bed. Mundart, Sprache nimmt, in der das erstere sicher nie vorkommt, und die auch dem letzteren nicht durch Gen. 11, 1 gesichert wird; daß die Sprache und Rede unpassend grade mit dem Hören verbunden wäre; daß sie das אמר in einer andern Bed. nimmt, wie die in V. 3, und es losreißt von dem מספרים und dem מגיד in V. 2; endlich daß sie den Parallelismus zerstört, der offenbar zwischen dem: nicht ist Sprache, nicht sind Worte, und dem: nicht wird gehört ihre Stimme, besteht. — Andere erkl. nach dem Vorgange von Vitringa: es ist, was Tag und Nacht verkündigen, keine Rede, und keine Worte, deren Stimme man nicht vernähme, mit Ergänzung des בלי vor אשר. Allein diese Erkl. gibt einen sehr matten Sinn; sie zerstört, wie die andere, den Parallelismus, und zieht Alles in einen einzigen schleppenden Satz zusammen; wozu noch kommt, daß nach ihr das Suff. in קולם auf Rede und Worte bezogen wird, da doch die Analogie der Suff. des folg. V. für die Beziehung auf die Himmel und die Veste entscheidet, von denen ja auch die Rede und die Erkenntniß ausgehen, welche Tag und Nacht einander überliefern.

V. 5. Über die ganze Erde geht aus ihre Schnur, und ihre Worte bis an des Erdkreises Ende, der Sonne hat er gemacht ein Zelt an ihnen. Das erste Gl. hat den Ausl. viele Mühe gemacht. Die Schwierigkeit ist aber weni-

ger eine einwohnende, als eine hineingetragene. Sie schwindet sofort, wenn man sich nur einfach und treu an den gesicherten Sprachgebrauch hält, und dann erst zusieht, wie der nach ihm sich ergebende Sinn in den Zusammenhang paßt. Das Suff. in קום bezieht sich, wie das Suff. in בהם unwidersprechlich zeigt, auf den Himmel und die Veste. Das קו heißt Meßschnur. Der Meßschnur bedient man sich zur Bestimmung der Gränzen, des Umfanges des Gebietes, das jeder einnehmen soll, vgl. z. B. Jes. 34, 17: „seine Hand hat es (Idumäa) ihnen (den wilden Thieren) zugetheilt mit der Meßschnur, ewig werden sie's besitzen, auf alle Geschlechter wohnen darin," Ez. 47, 3. Sach. 1, 16. Die Meßschnur geht so weit aus, als das Gebiet sich erstrecken soll, vgl. das יצא in Jes. 15, 3 ff. und speciell in Verbindung mit קו Jerem. 31, 39. Hienach ist die einzig legitime Übersetzung die: ihre Meßschnur geht aus über die ganze Erde, und die einzig legitime Erklärung: die ganze Erde ist ihr Antheil und Gebiet. In welcher Beziehung, das erhellt schon aus dem ganzen Zusammenhange, nach dem die Himmel nur als Herolde der göttlichen Herrlichkeit in Betracht kommen können, und jeder Zweifel wird durch das zweite Gl. gehoben, welches dem ersten zur Erklärung dient, auf diese Beziehung ausdrücklich hinweist: ihre Verkündung der göttlichen Herrlichkeit beschränkt sich nicht etwa auf einen einzelnen Ort, sondern sie reicht so weit die Erde reicht. — Wie unhaltbar die gangbaren Erkl. sind, erhellt schon daraus, daß Olshausen und Gesenius, durch sie unbefriedigt, für קום lesen wollen קולם, ihre Stimme. Die Bed. Klang, Rede, welche viele dem קו beilegen, ohne sich dabei mit Sicherheit auf den Vorgang der alten Übers. berufen zu können, da es ungewiß ist, ob diese nicht blos in freier Weise den Sinn wiedergaben, hat es nie; die Annahme der Bed. Saite, durch die man von der gesicherten Bed. zu der hier vermeintlich durch den Zusammen-

hang gebotenen herüberleiten will, ist unzulässig, da das קו nie Schnur überhaupt, sondern immer speciell Meßschnur bedeutet. Damit ist auch die Erkl. von Hitzig zurückgewiesen, welcher an eine ununterbrochene Kette von Lobgesängen denkt, womit Tag und Nacht, richtiger Himmel und Veste, die Erde umspannen, „wie wir von einem Faden der Rede sprechen." Noch größeren Willkührlichkeiten in Deutung des קו überläßt sich Ewald. Diejenigen, welche wie Stier an der gesicherten Bed. des קו festhalten, erklären: wie ihre Ausdehnung über die ganze Erde geht, so auch, ebendamit, ihre Worte. Diese Erkl. hebt aber den Parallelismus auf, und versteht das Ausgehen der Meßschnur von der bloßen Ausdehnung, während es doch nothwendig den Umfang des Gebietes bezeichnen muß. — In dem dritten Gl. erwähnt der S. unter den himmlischen Werken Gottes besonders der Sonne, weil sie unter ihnen das herrlichste ist, und dann mit besonderer Beziehung auf das Gesetz als die geistige Sonne., Das sich unläugbar auf die Himmel und die Veste beziehende Suff. in בהם zeigt unwidersprechlich, daß man die Rede und die Einsicht, welche nach V. 3 Tag und Nacht verkündigen, als ihnen von den Himmeln mitgetheilt denken muß, und daß das Suff. in קולם in V. 4 nicht mit Mehreren auf Tag und Nacht, oder mit Anderen auf die Rede und auf die Worte, sondern auf die Himmel bezogen werden muß, daß nicht Tag und Nacht, sondern dem Himmel das אמר im engeren Sinne, so weit es gleichbed. mit דברים, abgesprochen wird, und daß auch in den beiden ersten Gl. uns. V. die Suff. sich nur auf den Himmel beziehen können. In ganz unzulässiger Weise sucht De Wette, der in dem Vorherg. das Richtige verfehlt hat, die daraus entstehende unüberwindliche Schwierigkeit, da man gar nicht einsieht, wie das Suff. ohne alle Vermittlung auf ein weit entferntes Nomen bezogen werden kann, durch die Bem. zu beseitigen, die Sonne sey dem

Gedanken nach in dem vorherg.: am Ende der Welt, mitbegriffen. Denn dieß sey s. v. a. am Ende des Himmels, wo die Sonne gedacht worden. Das תבל heißt ja nach der Abstammung (eig. die Tragende, Fruchtbare) nicht Welt, sondern Erde, und ist synonym dem parallelen ארץ. Dann sieht man auch nicht ein, woher dann das Pluralsuff. De Wette's Annahme, es stehe unbestimmt, ist nur Ausflucht: Ps. 39, 7 kann nicht verglichen werden, da dort das zu Ergänzende durch den Zusammenhang bestimmt gegeben ist. Mit Maurer aber gar anzunehmen, daß hier das Zelt der Sonne an das Ende der Erde gesetzt werde, geht noch viel weniger an, da das Ende der Erde nach dem beständigen Sprachgebr. und nach dem Parall. im Vorherg. noch zu ihr selbst gehört, Niemand aber noch je die Sonne der Erde zugetheilt hat, auch die Sonne hier als das Herrlichste im Gebiete des Himmels geschildert werden soll. Das Zelt der Sonne ist nicht etwa als der Ort ihrer Nachtruhe zu denken; dagegen bemerkt Stier mit Recht, es schicke sich nicht zur ersten Erwähnung der Sonne am Himmel, sie sogleich als nicht anwesend und verborgen zu betrachten, sondern als ihr Wohnzelt.*) Das: er hat ihr ein Zelt gesetzt, ist der Sache nach s. v. a. er hat ihr einen Platz angewiesen. — Mit den Worten der beiden ersten Gl. unseres V. beschreibt Paulus in Röm. 10, 18 die Verbreitung des Evangeliums über die ganze Erde. Dadurch sind mehrere ältere Ausll. zu der völlig falschen Annahme verleitet worden, daß V. 2—7 eine directe Weissagung auf Christum und das Evangelium enthalten. Nicht weniger verwerflich ist aber auch die Annahme, daß der Apostel sich der Worte uns. V. nur als einer zufälligen Reminiscenz bediene. Die Beziehung hat einen tiefen

*) Ganz richtig schon Ven.: singulis sideribus dantur tentoria tensa cum apparent, et detensa cum disparent, quae tentoria eorum stationem in campis aethereis designant.

Grund. Die Allgemeinheit der Offenbarung Gottes in der Natur ist eine Realweissagung auf die Allgemeinheit der Verkündung des Evangeliums. Ist jene nicht zufällig, ist sie in dem göttlichen Wesen begründet, so muß aus demselben göttlichen Wesen auch diese hervorgehen. Die Offenbarung Gottes in der Natur ist für alle seine Geschöpfe, denen sie als solchen zu Theil wird, ein Unterpfand, daß sie dereinst auch der höheren und herrlicheren Offenbarung theilhaftig werden müssen. Sie war für die Heiden eine Bürgschaft, daß die zeitliche Beschränkung des Heiles auf Israel nicht Gegensatz, sondern Mittel der Entschränkung war.

V. 6. Und sie ist gleich einem Bräutigam, der hervorgeht aus seiner Kammer, freut sich wie ein Held zu laufen den Weg. Der Vergleichungspunkt ist im ersten Gl. weder die aus dem Angesichte des Bräutigams strahlende Freude, noch sein Schmuck (Jes. 61, 10), sondern die Rüstigkeit, Kräftigkeit oder das Kraftgefühl. Dieß erhellt aus dem: der hervorgeht aus seiner Kammer, eig. e thoro oder thalamo suo (fälschlich also Mich.: ad sponsam v. excipiendam v. domum ducendam), und ebenso auch aus dem zweiten Gl., welches ebenfalls die rüstige Kraft der Sonne hervorhebt. Die Vergl. verliert in beiden Gliedern im Deutschen dadurch, daß die Sonne Femininum.

V. 7. Von dem Ende des Himmels geht sie aus, und läuft um bis zu seinen Enden, und nichts ist verborgen vor ihrer Hitze. Über das מִקְצֵה vgl. Christol. Th. 3. S. 300. Das עַל erklärt sich daraus, daß der Umschwung die Enden des Himmels zuletzt trifft, erreicht. Das אֵין נִסְתָּר eig. nicht ist Verborgenes, nicht ist etwas, das verborgen wäre. Die Hitze ist nicht als Gegensatz des Lichtes zu betrachten, wie Ven. u. A. wollen, nach denen das Vorherg. sich allein auf das Licht beziehen soll, sondern als seine unzertrennliche

Begleiterin, s. v. a. vor ihrem erwärmenden Lichte. Auch diese letzten Worte beziehen sich noch auf die mächtige Kraft der Sonne, so daß der S. diese in seiner ganzen Schilderung vor Augen hat.

Es folgt nun in V. 8—11 der Preis des Gesetzes, das dieser Gott, dessen Herrlichkeit die Himmel verkünden, und von dem auch auf diesem Gebiete nur Herrliches und Vollkommnes ausgehen kann, gegeben. Eine kunstvolle Anordnung ist in diesem Preise nicht zu verkennen. In den drei V., V. 8—10, werden dem Gesetze zwölf Lobsprüche ertheilt. Diese zerfallen in sechs Paare, in denen der zweite zu dem ersten immer in dem Verhältnisse der Folge zu der Ursache steht, ein Verhältniß, auf das durch das regelmäßige Fehlen der Copula in dem zweiten, und durch das Vorkommen des Jehovah immer nur beim ersten Gl. hingewiesen wird. So z. B. in V. 8: das Gesetz des Herrn ist vollkommen, (und daher) erquickt (es) die Seele, das Zeugniß des Herrn ist sicher, (und daher) macht (es) den Einfältigen weise. In V. 8 und 9 ist die Folge überall speciell eine Einwirkung, welche das Gesetz nach seiner im ersten Gl. bezeichneten Qualität auf das Gemüth des Menschen ausübt. In dem abschließenden V. 11 wird noch im Ganzen die Herrlichkeit und Lieblichkeit des also beschaffenen Gesetzes gepriesen. Zu der sechsfachen Nennung Jehovahs hier tritt am Schlusse des Ganzen in V. 15 die siebente.

V. 8. Das Gesetz des Herrn ist vollkommen, erquickt die Seele, das Zeugniß des Herrn ist sicher, macht weise den Einfältigen. Derer zu geschweigen, welche unter תורה nach dem Vorgange des Coccejus das Evangelium verstehen wollten, behaupten viele Ausl., es stehe hier in seiner ursprünglichen Bed. Lehre, und umfasse den ganzen Inbegriff der Religion. Diese Annahme ist aber durchaus unstatthaft. Das תורה, obgleich ursprünglich allerdings Lehre im

Allg., kommt in dem ganzen uns vorliegenden Sprachgebrauch, der sich unter Einwirkung des Pent. gebildet hat, immer nur von der Lehre vor, welche in Geboten steht, heißt immer, auch in Jes. 1, 10. 8, 16, Gesetz. Wäre aber auch das תורה noch zweifelhaft, so würden doch die folgenden Synonymen jeden Zweifel ausschließen. Veranlassung zu dieser falschen Auffassung gab das Bedenken, daß dem Gesetze allein nach den Aussprüchen des Apostels und nach dem Zeugnisse der Erfahrung gar nicht so herrliche Lobsprüche zuzukommen scheinen. Dieß Bedenken wird aber auf legitime Weise durch die Bemerkung beseitigt, daß David davon redet, was das Gesetz ist für den, der sich wie er selbst im Stande der Gnade befindet, und bei dem somit die innerste Neigung des Herzens mit dem Gesetze übereinstimmt, also von dem, was die Dogmatiker den „dritten Gebrauch des Gesetzes" oder den „Gebrauch bei den Wiedergebornen" nennen (vgl. Melanchthon zum Schl. des loc. de usu legis, Calv. instit. l. 2. c. 7. §. 12. Nitzsch System §. 155, Harleß Ethik S. 111 ff.) — für diesen ist es Gegenstand inniger Freude, daß er in dem Gesetze einen reinen Spiegel der göttlichen Heiligkeit, eine sichere Norm für seine Handlungen hat —, während Paulus es mit dem Verhältniß des Gesetzes zu dem Fleischlichen, unter die Sünde Verkauften zu thun hat. Daß hier wirklich nur von dem die Rede, was das Gesetz für den Gläubigen, erhellt aus der Abfassung durch David, der zunächst in seinem eignen Namen redet, aus dem „deinen Knecht" in V. 12, wonach der Redende schon im Gnadenverhältniß zu Gott steht, aus V. 15, wo er den Herrn „seinen Fels und seinen Erlöser" nennt, und aus V. 13 und 14, wo er zwar für mannigfache Schwachheitssünden die göttliche Vergebung in Anspruch nimmt, aber von muthwilliger und frecher Übertretung der göttlichen Gebote frei zu seyn bekennt, und bittet, daß er durch Gottes Gnade davon frei

bleiben möge. Alles dieß sind Kennzeichen des Standes der Gnade. Ganz das Richtige findet sich schon bei Luther. Er sagt u. A.: „Der Prophet stellt sich vor die, welche durch das Wort des Glaubens den Geist empfangen und darüber fröhlich worden sind, und eine Liebe bekommen haben, dasjenige zu thun, was des Gesetzes ist. Darauf lehrt er nun, wie heilig, wie gerecht und wie gut das Gesetz sey, welches denjenigen, die den Geist nicht haben, bitter ungerecht und hart zu seyn scheint, da doch die Schuld nicht am Gesetze, sondern an den Neigungen liegt. Moses war in der That der „allersanftmüthigste Mann auf Erden" 4. Mos. 12, 3, welches sie doch nicht erkannten. Und so ist auch das Gesetz des Herrn sehr liebreich: es versteht solches aber die Bosheit unseres Herzens nicht, bis auf die Stimme des Bräutigams die Bosheit von selbigem hinweggenommen, und ihm der Geist gegeben und sodann das Gesetz erkannt und geliebet wird. Das Gesetz thut nichts dergleichen für sich selbst, sondern es wird zu einem solchen Gesetze gemacht durch die Wärme der Sonne, welche im Glauben an das Wort aufgeht." — Vollkommen wird das Gesetz genannt als reiner Ausdruck des Willens Gottes, und im Gegensatze gegen die unvollkommnen Produkte menschlichen Meinens auf diesem Gebiete, auch der Gutwilligen. Weil es vollkommen ist, so macht es auch die vollkommen, welche ihm folgen, vgl. 2. Tim. 3, 15. 16. Folge der Vollkommenheit des Gesetzes ist, daß es das Herz erquickt, indem es nämlich der quälenden Ungewißheit in Bezug auf den Willen Gottes und die Mittel ihm zu gefallen ein Ende macht, die ohne das Gesetz auch für den Gläubigen und der Kräfte des Geistes Theilhaftigen noch theilweise fortbestehen würde, einen unbedingt sicheren Weg eröffnet, auf dem man zur Gerechtigkeit vor Gott und zum Frieden eines guten Gewissens und somit zur freudigen Hoffnung des Heiles gelangen kann. Daß die Vollkommenheit des Gesetzes insofern Mutter der

Erquickung ist, zeigt das Folgende: „weise machend den Einfältigen," welches näher die Art und Weise angibt, in der das Gesetz die Erquickung schafft. Mehrere, zuletzt Stier, erkl.: bekehret die Seele. Allein diese Erkl. ist sachlich unzulässig — die Bekehrung gehört gar nicht hieher: diese vermag das Gesetz nicht zu bewirken; es ist überall nur die Rede von dem, was das Gesetz für den schon Bekehrten, Gläubigen ist — und ebenso auch sprachlich. Die Redensart, so absolut gesetzt, wie hier, ohne terminus ad quem, bezeichnet überall die Erquickung, Tröstung: die Seele des von Schmerz und Elend Ergriffenen ist gleichsam entflohen, vergl. Klagel. 1, 11. 16. Ruth 4, 15. Ps. 23, 3. — Zeugniß, עדות, wird das Gesetz nicht etwa als feierliche Erklärung des göttlichen Willens genannt, sondern weil es gegen die Sünde zeugt, vgl. Beitr. Th. 3. S. 640. Sicher, zuverlässig wird das Zeugniß genannt, im Gegensatze gegen die unsichere, schwankende, unzuverlässige Vernunfterkenntniß auf diesem Gebiete. Eben durch diese Zuverlässigkeit wird das Gesetz geeignet, den Einfältigen weise zu machen (σοφίσαι 2. Tim. 3, 15). Das: Einfältige bezeichnet nicht etwa eine einzelne Klasse unter den Gläubigen, als ob andere durch sich selbst weise genug wären, sondern es ist ein allen Gläubigen abgesehen von dem göttlichen Gesetze gemeinsames Prädicat. Einfältig sind auch noch die Gläubigen; denn es fehlt ihnen auch bei dem besten Willen noch an einer zureichenden Erkenntniß des Willens Gottes: einfältig sind nur die Gläubigen, die Anderen sind verfinsterte Thoren, נבלים. Die Erkl. von Stier u. A.: die Empfänglichen, Offenen, wird zurückgewiesen durch den Gegensatz gegen die Weisen, vgl. auch das מבין פתיים in Ps. 119, 130. Auf der anderen Seite ist Luthers: die Albernen, wieder zu stark. Das פתי bezeichnet nur einen Mangel, eine Leere, nicht eine positive verkehrte Beschaffenheit, eine Unwissen-

heit

heit, die auf dem Gebiete der Erkenntniß, nicht eine solche die auf dem ethischen Gebiete ihre Wurzel hat.*)

V. 9. Die Gebote des Herrn sind richtig, erfreuen das Herz, die Verordnung des Herrn ist lauter, erleuchtet die Augen. Den Namen der פקדים führt das Gesetz, sofern es dem Menschen Aufträge gibt, die er auszurichten hat, den Namen מצוה, sofern es ihm vorschreibt, was er thun soll. Daß die Gesetze des Herrn das Herz erfreuen, erscheint als Folge ihrer Richtigkeit, ebenso wie, daß sie die Seele erquicken, in V. 8, als Folge ihrer Vollkommenheit. Mit herzlicher Freude und Dank erkennt es der Gläubige, daß er aus der Offenbarung Gottes seinen Willen weiß, und damit dem Betruge menschlichen Meinens und des eignen Herzens entnommen ist, und einen sicheren Leiter durch das Leben gewonnen hat. Die Erleuchtung der Augen beziehen Mehrere auf die Mittheilung des Lichtes der göttlichen Erkenntniß. Dann würde sich das: erleuchtend die Augen, zu dem: erfreuend das Herz, ebenso verhalten, wie in V. 8 das: weise machend den Einfältigen, zu dem: erquickend die Seele. Dort: es ist vollkommen und sicher, und erquickt also die Seele, indem es den Einfältigen weise macht. Hier: es ist richtig und lauter, und erfreut also das Herz, indem es die Augen erleuchtet. Indessen, da die Redensart, die Augen erleuchten, so gewöhnlich in dem Sinne: frisch und fröhlich machen, vorkommt — Elend und Schmerz macht die Augen dunkel, trübe und matt —, vgl. zu Ps. 13, 4, so wird man auch hier wohl diese Bed. annehmen müssen. Danach entspricht das: „erleuchtend die Augen" ganz dem: erfreuend das Herz, und im vor. V. nicht dem: „weise

*) Gesen. in dem thes.: dicitur de ea stoliditate, cujus fons est in inopia consilii, prudentiae, disciplinae et rerum usus, qualis puerorum et adolescentulorum est pellectu facilium, licet non malorum et noxiorum.

machend den Einfältigen," sondern vielmehr dem: „erquickend die Seele."

V. 10. Die Furcht des Herrn ist rein, bestehet ewig, die Rechte des Herrn sind Wahrheit, gerecht allesammt. Die Furcht des Herrn bezeichnet hier die von Gott geoffenbarte Anleitung ihn zu fürchten, vgl. Ps. 34, 12. Prov. 1, 29. 2, 5. 15, 33, das Gesetz, welches nach Deut. 17, 19 dazu dienen soll, „daß man lerne zu fürchten den Herrn." Daß der Name der Gottesfurcht hier so ohne weiteres auf ihre gesetzliche Norm übertragen wird, weist hin auf den innigen Zusammenhang beider, darauf, daß jede scheinbare Gottesfurcht, die nach menschlichem Gutdünken sich ihren Inhalt geben will, vielmehr eine Verunehrung Gottes ist. — Folge der Reinheit des Gesetzes, die jede Reinigung, jede gänzliche oder theilweise Reform ausschließt, ist sein ewiges Bestehen. Dieß ist natürlich auf das Wesen des altest. Gesetzes zu beziehen, und zwar des ganzen — denn die Beschränkung auf das sogen. Moralgesetz ist eine willkührliche —, in Bezug auf welches auch der Herr sagt, daß er nicht gekommen sey, das Gesetz aufzulösen, sondern zu erfüllen, Matth. 5, 17. Die Auflösung, wie sie unter dem N. B. erfolgt ist, betrifft nur die Form. Dem Wesen nach ist das Gesetz so unbedingt ewig, daß nach dem Ausspruche des Herrn auch nicht ein Jota, oder ein Strichlein davon umkommen wird, Matth. 5, 18. — Die Wahrheit der Rechte des Herrn besteht darin, daß sie sich nicht für Rechte des Herrn ausgeben, sondern wirklich Rechte des Herrn sind. Darum, weil von dem gerechten Gotte nur Gerechtes ausgehen kann, sind sie gerecht allzumal und ohne Ausnahme. Die Wahrheit steht der Lüge, dem Truge entgegen. Versteht man unter der Wahrheit nicht die formelle, sondern die materielle, so tritt das: sie sind gerecht allzumal,

aus dem Verhältnisse der Folge zur Ursache heraus, und wird dem: sie sind Wahrheit, blos coordinirt.

V. 11. Sie, köstlicher als Gold und viel feines Gold, und süßer als Honig und Honigseim. Calvin: „Auch hieraus erhellt wieder, daß nicht von der nackten Vorschrift und von dem bloßen todten Buchstaben (richtiger: daß hier von dem Verhältnisse des Gesetzes zu dem Gläubigen und Geistlichen, nicht von dem Verhältnisse des Gesetzes zu dem Glaubenslosen und Fleischlichen) die Rede ist. Denn wenn das Gesetz blos befehlend schreckte, wie könnte es dann liebenswürdig seyn? Gewiß, wenn es von der Hoffnung der Vergebung und von dem Geiste Christi abgetrennt wird, ist es so fern von der Süßigkeit des Honigs, daß es vielmehr durch seine Bitterkeit die armen Seelen tödtet.“ Luther: „Es ist dieß ein großes Wunder des heiligen Geistes und der Rechte des Höchsten, die Alles ändert, daß dasjenige über Alles gefällt, was zuvor über Alles mißfiel. Denn was suchen die Menschen eifriger, als Reichthum und Wollüste? Und gleichwohl hat der Geist an dem Gesetze des Herrn weit größere Lust, als des Fleisches Lust seyn kann an seinen Reichthümern und Wollüsten.“

Die dritte Strophe, V. 12—15: das Gesetz im Verhältniß zum S., so wie zu jedem Einzelnen, der sich den Ausdruck seiner Empfindungen aneignet.

V. 12. Auch dein Knecht wird durch sie erleuchtet, wer sie hält, hat großen Lohn. Das Partic. נִזְהָר weist darauf hin, daß die Erleuchtung oder Erinnerung durch das Gesetz eine stets fortgehende, andauernde ist. vgl. Ew. §. 349. Das: wer sie hält, ist nach dem Zusammenhange s. v. a.: wie Allen, so bringt auch mir ihre Haltung großen Lohn: auch ich erhalte durch dein Gesetz Erleuchtung, wie ich mein Leben einrichten soll, und wenn ich es, dieser Erkenntniß gemäß handelnd, halte, großen Lohn. Wie d. S. die Wahrheit dieses Satzes

aus eigner Erfahrung erkannt hatte, zeigt Ps. 18, 21—28. Dieser Ausspruch leitet zugleich den S. hinüber zu den folgenden Bitten um Beseitigung der Hindernisse, welche den Lohn, der in der Haltung des Gesetzes liegt, ihm theilweise oder ganz zu entziehen drohen. Auch der im Glauben Stehende bedarf der Vergebung der aus Schwachheit hervorgehenden Sünden, wenn dieser Lohn ihm vollkommen zu Theil werden soll, V. 13. Ebenso bedarf er der fortwährenden Bewahrung Gottes durch seinen Geist vor frevelhaften Übertretungen des Gesetzes, vor herrschender Sünde, welche ihm den Lohn ganz zu entziehen droht. Aus der Erwartung des Lohnes, welche d. S. ausspricht, darf man nicht schließen, daß er ein Lohndiener. Sonst müßte man auch dem N. T. auf Grund von 1. Tim. 4, 8 und vieler andern St. vorwerfen, daß es die Lohnsucht befördere. Das eigentliche treibende Prinzip bei der Gesetzerfüllung ist dem S. die Liebe Gottes; den Lohn nimmt er mit dankbarem Herzen als eine angenehme Zugabe, als eine Erklärung Gottes, daß ihm sein Dienst wohlgefällig sey, hin. Luther: „Dieß wird gesagt zum Troste derer, die sich Mühe geben, nicht um ihre Begierde nach dem Lohne, dergleichen bei den Tagelöhnern und Knechten zu seyn pflegt, zu befestigen; ich meine diejenigen, die durch etliche ihre geringen Werke Gott ich weiß nicht zu was für einem Kaufmann machen, weil sie sich in den Rechten des Herrn gar keine Mühe geben wollen. Also tröstet auch Paulus 1. Cor. 15, 58 diejenigen, die sich in den Rechten Gottes auch Mühe gaben: darum meine lieben Brüder, seyd fest, unbeweglich, und nehmet immer zu in dem Werke des Herrn, sintemal ihr wisset, daß eure Arbeit nicht vergeblich ist in dem Herrn. Denn die Knechte Gottes müssen wissen, daß sie Gott in ihrer Arbeit gefallen, damit sie nicht matt werden, und vor Betrübniß des Geistes verzweifeln; sintemal Gott will fröhliche und willige Arbeiter in seinem Gesetze

haben. Wenn sie aber Gott gefallen, so folgt unvermeidlich ein großer Lohn, wenn sie ihn gleich nicht suchen, weil sich Gott selbst nicht läugnen kann, der zu Abraham spricht: „ich bin dein sehr großer Lohn.“

V. 13. Die Fehltritte, wer kann sie merken? Von den verborgenen sprich mich los. Das erste Gl. schildert die Tiefe des menschlichen Verderbens, welches auch den Gläubigen noch zu manchen Fehlern hinreißt — wer kann sie merken, Berleb. B.: „wer versteht sie alle und kann sie zählen? Wer kann so scharfe Wacht halten und merken, wie oft sich etwas im alten hoffärtigen Grunde zusammenspinnt wider das neue Wesen des Geistes des Glaubens?“*) — Das zweite Gl. gründet hierauf die Bitte um Vergebung, deren Nothwendigkeit darauf beruht, daß die Sünde überall uns anklebt, auch in den feinsten, menschlichem Auge kaum erkennbaren Gestaltungen sich darstellt, sich mannigfach verkleidet, und den Schein des Guten annimmt. Trüge die Sünde nur einen groben Charakter, so könnten wir uns mit dem: führe uns nicht in Versuchung begnügen; da sie es aber auch versteht, sich zu verfeinern und unsichtbar zu machen, so haben wir daneben das: vergib uns unsere Schulden, nothwendig. — Es sind nicht die Sünden überhaupt, sondern eine specielle Art von Sünden, für welche David die göttliche Vergebung in Anspruch nimmt, diejenigen, welche auch dem Gläubigen und somit Gutwilligen noch ankleben, die Schwachheitssünden. Das nur hier vork. שגיאה ist = dem שְׁגָגָה des Gesetzes, z. B. Levit. 4, 2, error, peccatum per imprudentiam commissum, und נסתרות,

*) Sie fügt hinzu: „wenn du es aber merkest, so demüthige dich alsobald vor Gott, wirf dich in Gedanken vor ihm nieder, erkenne und bekenne deine Schuld und Elend, auch daß du aller Strafe werth seyest, bitte ihn um Verzeihung und Gnade, es besser zu machen; fasse auch von Neuem in Wahrheit einen guten Vorsatz, und quäle dich dann nicht weiter.“

verborgene Sünden, sind solche, bei denen kein grobes corpus delicti vorliegt, die vorwiegend in dem Gebiete des Geistes, der Empfindung, des Gedankens liegen, und sich der fremden Beobachtung und mehr oder weniger auch der eignen (daß an diese zunächst zu denken, zeigt die Beziehung, in der das נסתרות zu dem מי יבין steht, s. v. a. da die Fehltritte so zahlreich und fein sind, daß Niemand sie alle merken kann, so sprich du mich von diesen verborgenen Sünden los, die eben durch ihre Feinheit ihre gänzliche Ausrottung unmöglich machen) entziehen. Das נקני soll nach Stier u. A. nicht blos Vergebung, sondern auch innerliche Reinigung bezeichnen. Allein richtig bemerkt schon S. Schmidt: „es ist ein richterliches Wort, die Lossprechung bedeutend. Denn die Erbsünde wird in dieser Welt nicht ausgetilgt, sondern erlassen.“ Das נקה heißt immer unschuldig erklären, lossprechen, nie unschuldig machen, kann es auch nicht heißen, denn man kann wohl unschuldig seyn (V. 14), nicht aber unschuldig gemacht werden, anders als in dem Sinne der Lossprechung.

V. 14. Auch vor Stolzen bewahre deinen Knecht, nicht mögen sie herrschen über mich: so werde ich unsträflich seyn und unschuldig bleiben großer Missethat. Von den Schwachheitssünden geht der S. zu den vorsätzlichen über. Wie für die ersteren die göttliche Vergebung, so nimmt er gegen diese die göttliche Bewahrung in Anspruch. Wie dem vor. V. die Bitte entspricht: vergib uns unsere Schulden, so diesem die Bitte: führe uns nicht in Versuchung. Unser Ps. zeigt uns, welch inniger Zusammenhang besteht zwischen dem Decaloge und dem Vaterunser. Daß das Verb. זדד mit den abgel. Nomm. den Begriff des vorsätzlichen, muthwilligen uod frechen Sündigens hat, im Gegensatze gegen das Sündigen aus Schwachheit, zeigen St. wie Ex. 21, 14. Deut. 18, 22. 17, 12. 1. Sam. 17, 28. Das

זֵדִים ist stehende Bezeichnung derer, welche stolz und frech sich wider Gott erheben, sein Wort verachten, und sein Gesetz brechen. Der Gegensatz der זדים und der שגיאות hier, ist genau derselbe, wie der Gegensatz des בִּשְׁגָגָה und des בְּיָד רָמָה, sündigen mit hoher Hand, d. h. frank und frei und frech, in Num. 15, 27—31, eine St., welche die Grundlage bildet für die neutestamentliche Lehre von der Sünde wider den heiligen Geist. vgl. Hebr. 10, 26—28. So wie hier das Gebiet der Vergebung nur auf die שגיאות beschränkt wird, dagegen vor den זדים, mit denen d. S. aus dem Gnadenstande völlig heraustreten würde, um Bewahrung gebeten, so sind dort die Opfer nur für den, der בשגגה gesündigt hat; wer dagegen ביד רמה sündigt, ist ausgerottet aus seinem Volke: „denn er hat gelästert den Herrn, verachtet das Wort des Herrn und seine Gebote zu nichte gemacht." Ein Beispiel einer Sünde בזדון od. ביד רמה ist das Vergehen desjenigen, der am Sabbath Holz gesammelt hatte in Num. 15, 32 ff. Dieser wurde ohne Erbarmen mit dem Tode bestraft. Die Sünde aber, die schon unter dem A. B. so furchtbaren Charakter trug, daß wer sie beging, wenn er nicht von Gott Begnadigung erhielt, das irdische Leben verwirkt hatte, gelangte zu ihrer Vollendung, in der sie den ewigen Tod unausbleiblich nach sich zieht, erst in den Zeiten des N. B. Denn die Größe der Schuld richtet sich nach der Größe der innerlich und äußerlich dargebotenen Gnade. — Die vorsätzlichen Sünden nun werden hier als Tyrannen personificirt, welche danach streben, den Knecht Gottes in ihre unwürdige Knechtschaft zu bringen. Daß nur der Herr vor dieser Knechtschaft bewahren kann, zeigt die Tiefe des menschlichen Verderbens. Daß man nicht mit Mehreren das זדים ohne weiteres in der Bed. des Übermuthes oder des muthwilligen Sündigens nehmen darf, zeigt der Sprachgebr., in welchem das זדים stehend Personen bezeichnet, und ebenso auch das:

sie mögen nicht über mich herrschen, was auf wirkliche oder gedachte Personen hinführt. Ebenso wenig darf man aber auch mit Anderen unter den זדים wirkliche Personen verstehen. Handgreiflich falsch ist diese Erkl., wenn man bei den זדים an Nationalfeinde, bei der Herrschaft an eine äußere denkt. Dann gibt das folg.: dann werde ich vollkommen seyn u. s. w. gar keinen Sinn, und der Gedanke ist in diesem Zusammenhange völlig fremdartig. Erträglicher wird die Erkl., wenn man unter der Herrschaft eine sittliche versteht: „bewahre mich vor dem Einflusse und der Verführung der frechen Sünder.“ Allein bei dieser Erkl. wird der so bestimmt angedeutete, durch גם und das doppelte מן so nachdrücklich hervorgehobene Gegensatz der Schwachheits- und der vorsätzlichen Sünden zwar nicht ganz aufgehoben, aber doch weniger direct gemacht und in Schatten gestellt, das herrschen würde etwas fremdartig seyn (vgl. von der Sünde in Röm. 6, 14) und das חשך kommt von der Bewahrung vor böser Gesellschaft wenigstens sonst nicht vor, wohl aber zweimal von der Bewahrung vor dem Sündigen, Gen. 20, 6 und 1. Sam. 25, 39: „und seinen Knecht hat er zurückgehalten vom Bösen.“ — Zu dem: dann, wird gewöhnl. bemerkt: wenn ich dieß beides erlange. Dagegen entscheidet aber das בשע, was sich ausschließlich auf die in unserem V. bezeichneten Sünden bezieht. Das בשע, eig. Abfall, Empörung, ist die schwerste Sünde, wie sie die זדים, die frechen Verächter Gottes, begehen, der Frevel, vgl. Hi. 34, 37. Dann spricht gegen diese Auff. auch das תמם, was wohl nur von der inhärirenden Unsträflichkeit vorkommt. Das איתם ist 1 Pers. Fut. von תמם, vgl. über das י Ew. S. 466. kl. Gr. §. 270. Ein Unsträflicher ist der S. ungeachtet seiner Schwachheitssünden. Das נקיתי sieht zurück auf das נקני im vor. V.: unschuldig gemacht werden, und unschuldig bleiben, dieß sind die beiden Bedingungen des Heiles. Auch die Realisirung

der letzteren aber kann nur von Gott ausgehen. Bei dem: von vielem, oder großem Frevel, ist hinzuzudenken: in den ich sonst unausbleiblich verfallen würde. Das פשע steht im Gegensatze gegen die unvermeidlichen geringeren Verschuldungen, von denen im vor. V.

V. 15. Es seyen dir wohlgefällig die Worte meines Mundes, und das Sinnen meines Herzens vor dir, o Herr, mein Fels und mein Erlöser. Der S. bittet um wohlgefällige Annahme seines Liedes, nicht insofern dasselbe Erzeugniß der heiligen Kunst ist, sondern nach seinem materiellen Gehalt, in Beziehung auf die beiden Bitten, in welche dasselbe ausläuft, oder: nicht als Dichter, sondern als Beter nimmt d. S. Gottes Wohlgefallen in Anspruch. Dieß zeigen deutlich die beiden Prädicate Gottes, auf welche der S. seine Bitte gründet, und die ihn die Erfüllung derselben mit Zuversicht hoffen lassen. In dem: es sey zum Wohlgefallen, scheint der S. einen Opferausdruck auf sein Gebet zu übertragen, vielleicht Worte, die bei der Darbringung der Opfer von dem Priester gesprochen wurden. Wenigstens ist in Bezug auf die Opfer der Ausdruck stehend, vgl. Lev. 19, 5. 7. 22, 19. 20. 29. 23, 11. Jes. 56, 7. 60, 7. Röm. 12, 1. Eine solche Übertragung lag um so näher, da das Opfer selbst ein verkörpertes Gebet war. Das: vor dir, verbindet man besser, als mit dem: zum Wohlgefallen, was auch sonst gewöhnlich ohne weiteren Beisatz und nur in Ex. 28, 38 mit dem: vor dem Herrn, vorkommt, und wovon es zu weit getrennt ist, mit dem Sinnen des Herzens. Das: mein Fels, bezeichnet auch hier die Treue und Zuverlässigkeit, nach der der Herr die Seinen nicht läßt. vgl. z. Ps. 18, 3. Er würde diese seine Felsennatur verläugnen, wenn er ihnen nicht ihre Schwachheiten vergeben, und sie vor Missethaten bewahren wollte.

Psalm 20.

Das Volk wünscht seinem Könige, daß der Herr, der Gott Israels, in dem bevorstehenden Kampfe mit ihm seyn, und ihm den Sieg verleihen möge, V. 2—6. Es spricht die feste Zuversicht aus, daß der Herr seinen Gesalbten und sein Reich schützen werde, V. 7—9. Es schließt mit der Bitte, daß der Herr thue, wie er innerlich verheißen, V. 10.

Daß d. Ps. nicht etwa im Allgemeinen „ein Lied Israels für und an seinen König ist, wie wir in unsern Gesangbüchern Lieder haben, in welchen für Obrigkeiten und Könige gebeten und gedankt, ihr Amt gepriesen wird", daß er vielmehr speciell im Angesichte des Kampfes gegen die Feinde Gottes Hülfe für seinen Gesalbten erfleht, und die feste und triumphirende Zuversicht auf dieselbe ausspricht, erhellt aus dem „am Tage der Noth" in V. 2, verglichen mit V. 8. 9, welche die Noth näher als eine feindliche Bedrängung bestimmen. — Nach V. 4 wurde der Ps. bei dem feierlichen Opfer abgesungen, welches der König bei seinem Auszuge in den Krieg darbrachte.

Viele Ausl. nehmen an, daß d. Ps. sich auf eine bestimmte Veranlassung beziehe. Die meisten denken nach dem Vorgange der Syr. Übers. an den Ammonitisch-Syrischen Krieg. Allein für eine solche specielle Beziehung ist gar kein Grund vorhanden, es findet sich gar kein individueller Zug vor, nichts führt uns über die allgemeine Bestimmung für die Zeiten kriegerischer Bedrängung hinaus, und für diese Allgemeinheit der Bestimmung spricht noch speciell das: am Tage der Noth, in V. 2 und das „am Tage unseres Rufens" in V. 10. Anfang und Schluß weisen darauf hin, daß d. Ps. abgesungen werden sollte, so oft feindliche Bedrängung das Volk veranlaßte, die Hülfe seines Gottes in Anspruch zu nehmen.

Steht diese Allgemeinheit der Bestimmung fest, so auch

zugleich, daß der Ps. in die Beziehung auf Christum und sein Reich ausläuft, daß die christliche Kirche sich ihn mit Recht als den Ausdruck ihres Verlangens nach dem Siege seiner Sache, und ihrer zuversichtlichen Hoffnung aneignet. Denn das Davidische Königthum, auf das er sich bezieht, gipfelte in Christo. Er ist in vollem Sinne der „Gesalbte des Herrn." Dagegen auf die christlichen Könige bezieht sich der Ps. nur indirect, nur wenn und insofern sie in ihm, seine Diener sind.

Gegen die durch die Überschrift verbürgte Abfassung durch David hat man geltend gemacht, daß nicht dieser redend auftrete, sondern das Volk ihn anrede. Dieser Grund ist aber von gar keiner Bedeutung. Der Angeredete ist nicht speciell David, sondern überhaupt der Gesalbte des Herrn, der Redende ist jedenfalls nicht der Sänger, sondern dieser redet im Namen des Volkes, und wenn dieß, von wem könnte es wohl eher erwartet werden, daß er auch in Bezug auf dieses Verhältniß als Interpret der Empfindungen der Gemeinde des Herrn auftrete, als von David, der überall in und mit der Gemeinde lebte, überall ihr mit seiner poetischen Gabe diente, sich mit Liebe in ihre Zustände versenkte, und für ihre Bedürfnisse sorgte. Nur indem man dieß im Allgemeinen zu wenig erkannte, konnte man hier die Richtigkeit der Angabe der Überschrift bezweifeln. Außer dieser spricht für David als Verf. die mannigfache Berührung mit Davidischen Psalmen, auf welche die Auslegung aufmerksam machen wird. Dann auch Alles, was für die David. Abfassung von Ps. 21 zeugt, der mit dem unsrigen zu einem Psalmenpaare verbunden ist. Die große Einfachheit, Leichtigkeit und durchsichtige Klarheit des Ps., die man wohl gegen seine David. Abf. geltend gemacht hat, erklärt sich aus seiner Bestimmung: es sind dieß Eigenschaften des Nationalgesanges.

Kurz und gut sagt Luther: „es kommt mir vor, als ob

David diesen Psalm verfertigt habe, daß er zu einem andächtigen und heiligen Feldgeschrei dienen sollte, dadurch er sich und das Volk ermuntern und zum Gebete abrichten möchte."

V. 2. Es erhöre dich der Herr am Tage der Noth, es erhöhe dich der Name des Gottes Jakob. Daß man nicht mit Hitzig erklären dürfe: erhören wird dich, sondern erkl. müsse: erhören möge dich, und ebenso auch die folgd. Fut. auffassen, zeigt das ירשנה, er erkläre für fett, er nehme wohlgefällig an, in V. 4, das ברצנה in V. 6, und das zum Anfange zurückkehrende: er erhöre uns, des Schlusses. Das שגב heißt erhöhen, im Sinne des Rettens, auf einen hohen und sichern Ort versetzen, vergl. Ps. 59, 2. 91, 14, und 18, 3, wo David Gott seine Höhe nennt. Daß Gott der Gott Jakobs genannt wird, s. v. a. der Gott, der Jakobs Gott war und ist, in seiner Person und in seinen Nachkommen, weist hin auf das Verhältniß, welches den Grund der Erhörung und Erhöhung bildete, auf dem die Freudigkeit und Zuversicht der Bitte beruhte. Das: der Name des Gottes Jakob, ist s. v. a. Gott, der sich als Jakobs Gott, oder Jakobs Gott, der sich als solchen in einer Fülle von Thaten erwiesen. Gott ist nicht blos der Gott Jakobs, er wird auch so genannt, hat sich also kundgegeben, und sich einen Namen gemacht. Seine Erwählung ist keine dunkle, sie ist eine offenbare, durch Thatsachen bestätigte. Ohne solche Thaten wäre der Gott Jakobs namenlos, sein Name ein nomen vanum.

V. 3. Er sende deine Hülfe aus dem Heiligthum, und aus Zion unterstütz' er dich. Auch hier wird die Hülfe Gottes auf Grund seines Bundes, seines Verhältnisses zur Gemeinde in Anspruch genommen. Darauf weist das: aus dem Heiligthum, und aus Zion hin. Vergl. zu Ps. 14, 7.

V. 4. Er gedenke aller deiner Speisopfer, und

dein Brandopfer sey ihm wohlgefällig. Daß hier nicht von den Opfern des Königs überhaupt, sondern speciell von dem feierlichen Opfer die Rede ist, welches vor dem Auszuge in den Kampf dargebracht wurde, vergl. 1. Sam. 13, 9 ff., wo Saul ein solches Opfer darbringt, in der Absicht Gottes Gnade zu erflehen, sich ihn geneigt zu machen, erhellt aus dem Selah, das sich nur dann erklärt, wenn zwischen diesem V. und dem folg. der Moment der Darbringung der Opfer liegt, während dessen eine feierliche Pause eintrat. Das „er gedenke" scheint anzuspielen auf den Namen אַזְכָּרָה, den im Gesetze führt, was von dem Speisopfer auf dem Altar verbrannt wurde, weil es Gott gleichsam das Andenken des Darbringenden empfahl, vergl. Lev. 2, 2. 6, 8 u. a. St. Dem Gedenken steht das Vergessen, die gleichgültige Aufnahme entgegen. Der Ausdruck findet sich ebenso auch im N. T. vergl. Apgesch. 10, 31. Nach dem ganzen geistlichen Standpunkte d. S. (vergl. z. B. Ps. 15. 24. 51), versteht es sich völlig von selbst, daß die Opfer hier nicht nach dem Leibe, sondern nach der ihnen einwohnenden Seele in Betracht kommen, daß ihre wohlgefällige Aufnahme bei Gott nur auf Grund des Vorhandenseyns der innerlichen Richtung und Stimmung gehofft wird, welche durch sie verkörpert wurde. In der Symbolik des Gesetzes bezeichnet die Darbringung der Brandopfer die Weihung und Hingabe der ganzen Persönlichkeit, wer die mit den Brandopfern innig verbundenen Speisopfer darbrachte, gelobte, daß er Gott die ihm schuldige geistliche Nahrung, die guten Werke, darbringen wollte, vergl. die Beweisführung in Th. 3 der Beitr. S. 649 ff. Wo solches Bekenntniß Wahrheit, da ist es mit den subjectiven Bedingungen der Heilsspendung in Ordnung, da kann Gott nicht anders, als dem Bittenden geben nach seinem Herzen und all seinen Rath erfüllen. Luther bemerkt: „Gleichwie im neuen Gesetze andere Personen, andere Sachen, andere Zeiten, andere

Örter sind, also sind auch andere Opfer; jedoch bleibt einerlei Glaube und einerlei Geist, nur das äußerliche verändert sich, das innerliche aber bleibt. — Deswegen ist unser Opfer, das wir Gott zur Zeit der Noth darbringen, ein zerknirschtes Herz, und das Bekenntniß der Sünde, das ist wir selbst, wenn wir zur Zeit der Noth zu Gott seufzen, die Trübsal für gerecht erkennen, die Tödtung unserer selbst geduldig ertragen, und uns Gott zu alle dessen Willen bereit darstellen." Das דִּשֵּׁן heißt fett machen, Ps. 23, 5, und dann für fett, gut erklären, wohlgefällig annehmen. Das ה ist das ה des Strebens. Vergl. Ew. § 293. Das vorherg. Segol ist aus Kamez abgeschwächt, Ew. § 294.

V. 5. Er gebe dir was dein Herz begehrt, und erfülle alle deine Rathschläge. Es ist nicht von den Wünschen und Rathschlägen des Königes überhaupt, sondern nur von denen die Rede, die sich auf die gegenwärtige Noth beziehen.

V. 6. Mögen wir jubeln über dein Heil, und durch den Namen unseres Gottes erhoben werden, der Herr erfülle alle deine Bitten. Viele Ausl.: dann werden wir jubeln u. s. w. Allein diese Auff. ist unzulässig, theils wegen der Form, die sich durch das angeh. ה als Opt. kundgibt, theils wegen des letzten Gl., was noch, wie das Vorherg. den Ausdruck des Wunsches enthält. Man muß also erkl.: Mögen wir jubeln s. v. a. möge uns durch dein Heil Gelegenheit zum Jubel gegeben werden. Der Name Gottes steht hier ebenso emphatisch, wie in V. 2. Die Erkl. des נדגל ist unsicher; der Annahme, daß es Denomin. von דגל, Fahne, sey, steht Hohesl. 5, 11 entgegen, wo das Part. Pa. in der Bed. erhaben oder ausgezeichnet vorkommt. Wahrscheinlich ist das Verb. verwandt mit גדל. Wie wir übers. schon die LXX, μεγαλυνθησόμεθα und die Vulg. magnificabimur.

V. 7. Jetzt weiß ich, daß der Herr seinem Gesalbten hilft, er erhöret ihn aus seinem heiligen Himmel, durch seiner Rechten heilsame Großthaten. Bisher hatte das Volk im Plur. geredet, jetzt redet es als ideale Person im Singular. Daß hier ein großer Wendepunkt, darauf wird auch dadurch hingewiesen, daß hier nicht mehr zu dem Könige, sondern von ihm geredet wird. Das jetzt erklärt sich daraus, daß den Betenden plötzlich die Zuversicht der Erhörung aufgeht. Auch dieß jetzt, indem es zeigt, daß der Übergang von der Bitte zur Zuversicht erst hier auf plötzliche und unvermittelte Weise erfolgt, gradeso, wie z. B. in Ps. 6, 9, spricht gegen diejenigen, welche schon V. 6 zur zweiten Strophe ziehen. Gänzlich mißverstanden ist das jetzt weiß ich, was sich auf eine innerliche Thatsache bezieht, von denjenigen, welche, wie Maurer, es auf einen schon erfochtenen Sieg beziehen wollen. Ganz das Richtige findet sich schon bei Luther: „Nunmehr ist der Proph. voller gewissen Hoffnung, und macht gar eine Verheißung aus dem, was er bisher gebeten hat. Denn auf solche Art bildet sich der Affect, der auf Gott völlig sein Vertrauen setzt, ganz unbetrüglich ein, es werde dasjenige unfehlbar geschehen, warum er gebeten. Der Glaube, wenn er wahrhaftig ist im Herzen, bekräftigt das, was er glaubt, so gewiß, daß er sich nichts gewisseres bereden läßt, und er weiß es so gar gewiß, als ob es bereits geschehen wäre. Deswegen spricht er hier nicht: ich vermuthe, ich gedenke, sondern ich weiß." Wie in V. 3 aus Zion, so wird hier die Rettung vom Himmel erwartet. Beides zusammen, daß Gott in Zion, und daß er im Himmel wohnt, bildet den festen Grund der Hoffnung. Das erste beweist, daß Gott helfen will, das zweite, daß er helfen kann, das erste verbürgt Gottes Liebe, das zweite seine Allmacht. Daß der Himmel als der heilige bezeichnet wird, fügt zu der Hinweisung auf jene, noch die auf seine Heilig-

keit hinzu, deren Ausfluß seine Verheißungstreue. Zu dem: von seinem heiligen Himmel, vergl. Ps. 11, 4; der Rechten Gottes wird in gleichem Zusammenh. gedacht in Ps. 18, 37, das יָשַׁע kommt auch Ps. 12, 6 vor.

V. 8. Jene der Wagen und jene der Rosse, wir aber des Namens des Herrn unseres Gottes gedenken. V. 9. Sie krümmen sich und fallen, wir aber erheben uns und stehen aufrecht. So verschieden wie der Gegenstand des Vertrauens bei der Welt und bei der Gemeinde Gottes, so verschieden ist auch das Schicksal: dort von der Höhe zur Tiefe, hier von der Tiefe zur Höhe. Das הזכיר heißt sonst immer erwähnen, nie preisen (wo die letztere Bed. angenommen wird, beruht sie auf falscher Deutung), und diese Bed. muß hier um so mehr beibehalten werden, da sie auch in der Grundstelle Ex. 23, 13: „den Namen anderer Götter sollt ihr nicht erwähnen" stattfindet, wie dieß das parallele: „und nicht sollen sie gehört werden in deinem Munde" zeigt. Daß die Erwähnung eine lobende, liegt hier nicht in dem Verb. an sich, sondern in der Constr. mit ב, auf den Affect des Vertrauens hinweisend, mit dem der Erwähnende in dem Gegenstande ruht. Parallel dem V. 8 ist 1. Sam. 17, 45, wo David zu Goliath: „du kommst zu mir in Schwert und in Spieß und in Schild, ich aber komme zu dir im Namen des Herrn." Ps. 33, 17. Jes. 31, 3. Unter den Wagen sind Kriegswagen zu verstehen. Der Gegensatz ist der der menschlichen Hülfsmittel und des Beistandes Gottes. — Die Präter. in V. 9 erklären sich daraus, daß das Volk im Glauben die Feinde schon besiegt sieht. Luther: „Allein der Glaube, der sich auf Gott verläßt, der kann das Triumphlied vor dem Siege singen, und ein Freudengeschrei machen, ehe die Hülfe erfolgt: sintemal dem Glauben alles erlaubt ist. Denn er glaubt an Gott und also hat er wirklich, was er glaubt, weil der Glaube nicht betrügt:

trügt: wie er glaubt, so geschieht ihm." Vor der hier geschilderten Catastrophe hatten die Feinde die Oberhand und das Volk Gottes lag darnieder. Dieß zeigt besonders das קום, was nicht stehen, sondern aufstehen bed. Luther: „bei angehender Schlacht mit dem Feinde scheinen zwar die Gottlosen zu stehen, indem sie sich auf ihre Wagen und Rosse verlassen: hingegen die Frommen, die auf den Namen des Herrn vertrauen, scheinen ihnen bei weitem nicht gewachsen zu seyn. Aber der Glaube rühmt sich also: obgleich jene stehen, wir aber schwach zu seyn und zu fallen scheinen: so sind wir doch gewiß, daß sich die Sache in kurzer Frist ganz umkehren, und jene fallen werden: wir aber werden wahrhaftig uns in die Höhe richten und stehen, ja wir sind schon aufgestanden und stehen aufgerichtet. O was für ein schönes Muster des Glaubens ist dieses."

V. 10. Herr hilf, der König erhöre uns, wenn wir rufen. Die letzte Strophe, die der erneuerten Bitte, steht in enger Bez. auf die vorige. Das hilf ruht auf dem: er hilft, in V. 7, das: er erhöre uns, weist zurück auf das: er wird ihn erhören, ebendas. Die Bitte wächst aus der Verheißung hervor: der Herr wird gebeten, daß er gewähre was er verheißen. Durch diese Bez. auf die Verheißung unterscheidet sich die Bitte zu Ende von der zu Anfang. Das: er erhöre uns, hier, ist unendlich nachdrücklicher, wie das: er erhöre dich, dort, was hier wieder aufgenommen wird. Auf dem המלך ruht ein besonderer Nachdruck, Luther: „erhöre du uns, der du wahrhaftig unser König bist. Denn David, der dir dienet, ist nicht König, und regiert nicht sein, sondern dein Reich. Denn dein Reich sind wir und du bist unser König. Mit welchem Affect er Gott heftig bewegt, d. i. er lehrt uns Gott bewegen, als welcher dann bewegt wird, wenn wir bewegt werden. Denn wie sollte er nicht erhören, wenn sein Reich, seine Sache, seine Ehre in Gefahr ist? Das ist, alsdann beten wir

am allerinbrünstigsten, wenn wir das Vertrauen haben, daß wir Gottes Reich und sein Antheil sind. Denn alsdann suchen wir nicht das unsere, und sind gewiß, daß er eine Sache nicht verlassen werde, die ihm angehört, und ein Reich, das sein ist, besonders wenn wir ihn darum anrufen." Als König Israels erscheint Gott schon in Deut. 33, 5 vergl. Ps. 48, 3. Ohne Grund verlassen viele Ausl. nach dem Vorg. der LXX und Vulg.: domine salvum fac regem, die Accente, und ziehen das המלך zum ersten Gl. Durch diese Erkl. wird der Sinn des ersten Gl. geschwächt, das bloße: Herr hilf, ist nachdrücklicher; im zweiten Gliede fehlt dann die Bezeichnung Gottes, welche die Bitte um Hülfe begründet, und was die Hauptsache ist, der Übergang von der Anrede zur dritten Person entbehrt dann jeder Veranlassung, weshalb auch die Vulg. auf eigne Hand die Anrede hier schafft: et exaudi nos. — Das: am Tage unseres Rufens, ruht auf Deut. 4, 2.

Psalm 21.

Das Volk bezeugt seine Freude über die herrlichen Güter, die der Herr seinem Könige ertheilt hat, V. 2—8, spricht die Hoffnung aus, daß er mit Gott alle seine Feinde vernichten werde, V. 9—13, und schließt mit dem Preise des Herrn, V. 14.

Die Redenden steigen zuerst zum Herrn hinauf — o Herr, was hast du dem Könige gethan, V. 2 ff., dann zum Könige hinab, erst einleitend von ihm redend, V. 8, dann zu ihm: o König, was wirst du in dem Herrn thun, V. 9—13, endlich wieder zum Herrn hinauf, V. 14: Preis dir o Herr, für das, was du an dem Könige gethan und was der König in dir thut.

In der Anrede an Gott werden die Güter mehr umfassend und allgemein bezeichnet: ewige Dauer der Herrschaft, Heil,

Stärke, Ehre, dagegen in der Anrede an den König wird ein einzelner Punkt besonders hervorgehoben, wie er durch Gottes Hülfe allen seinen Feinden überlegen seyn wird.

Viele Ausl., zuletzt Kaiser, Hitzig, Köster, nehmen an, daß uns. Ps. zu Ps. 20 noch in einer näheren Beziehung stehe, als der, daß in beiden das Volk in Angelegenheiten seines Königes vor Gott tritt. Ps. 20 sey bei dem Auszuge des Königes in den Krieg, der unsrige bei seiner Rückkehr gedichtet. Was dort gewünscht wird, dafür werde hier gedankt, das in Ps. 20 gewünschte Heil, sey das in Ps. 21, 2 gewährte, der hier in V. 3 erwähnte Wunsch, sey der in Ps. 20 ausgesprochene. Allein diese Annahme ist eine ganz unzulässige. Unser Ps. dankt nicht für einen einzelnen dem Könige gewährten Sieg, sondern für Stärke und Heil überhaupt, für ertheilte Herrschaft, vergl. in V. 4 das: „du setzest auf sein Haupt eine Krone von Gold", und was ganz entscheidend ist, für „Lebenslänge immer und ewig, V. 5.

Nach De Wette soll der Ps. Glückwunsch an den König bei einem bevorstehenden Kriegeszug seyn, mit einer Einleitung in V. 2—8, in welchem das dem Könige bereits gewährte Heil gepriesen werde. Dann ist aber V. 14, der Schluß, nicht zu erklären, wo dem Herrn für schon Gewährtes gedankt wird, wie dieß einfach daraus hervorgeht, daß De Wette sich seiner Hypothese zu Liebe genöthigt sieht, den Dank und Preis in eine „Bitte um Jehovahs Beistand" zu verwandeln.

Die allein richtige Ansicht ist die: der Ps. spricht den Dank des Volkes aus für die David in 2. Sam. 7 gewährten Verheißungen, und die freudige Hoffnung auf Erfüllung derselben. Nur von dieser Ansicht aus erklärt sich V. 5, wonach dem Könige eine ewige Lebensdauer gewährt, V. 7, wonach er zum ewigen Segen gesetzt worden, Stellen, welche jede Beziehung auf ein einzelnes königliches Individuum als solches ausschließen.

Die an sich schon verwerfliche Annahme hyperbolischer Redeweise erscheint um so mehr als unzulässig, wenn wir die Verheißung in 2. Sam. 7, und die andern auf ihr ruhenden Psalmen, Ps. 89. 132. 110, vergleichen.

Uns. Ps. bildet das Seitenstück zu Ps. 18, von dem er nur durch Ps. 19 getrennt ist, welcher der falschen Auffassung von Ps. 18, 21—28 begegnet, und Ps. 20, der mit dem unsrigen zu einem Paare verbunden ist. In Ps. 18 bringt David dem Herrn im Angesichte der Gemeinde den früher schon in 2. Sam. 7 gleichsam unter vier Augen ausgesprochenen Dank dar für die herrliche Verheißung, die ihm geworden, hier spricht er im Namen des Volkes die dankbare Freude für eben diese Verheißung aus. Sein Zweck ist, in den Gemüthern der Gemeinde die Gefühle des Dankes gegen den Herrn, der Liebe zu seinem Gesalbten, des unerschütterlichen Vertrauens im Angesichte der Gefahr hervorzurufen und zu beleben.

Gradeso wie hier findet David in seinen letzten Worten in 2. Sam. 23 in der Verheißung des Herrn 1. die Bürgschaft des Heiles für sein Haus, V. 5, und 2. die Bürgschaft des Verderbens für seine Feinde, die Übelthäter, V. 6. 7.

Der ausschließlich Messianischen Erklärung, die von vielen älteren Ausl. und zuletzt von Rosenm., 2te Ausg., vertheidigt worden, ist durch unsere Auffassung das Fundament entzogen worden, was sie in V. 5 u. 7 zu haben glaubt. Gegen sie spricht eben die unläugbare Beziehung auf 2. Sam. 7. Diese läßt die Erkl. von Christo nur in sofern zu, als in ihm, in dem der Davidische Königsstamm gipfelte, die Verheißung ihre letzte und höchste Erfüllung fand, verlangt aber auch zugleich gebieterisch die Beziehung auf Christum in diesem Sinne. Abgesehen von Christo ist das: du gabst ihm Lebensdauer auf ewig, und das: du setzest ihn zum Segen für immer, nichts als ein schwärmerischer Wahn.

Das Zeugniß der Überschrift für die Davidische Abfassung wird durch charakteristische Berührungen mit Davidischen Psalmen bestätigt, deren mehrere schon Hitzig hervorgehoben hat. Dann führt auf die Davidische Zeit auch der ganze frohlokkende, zuversichtliche Ton des Psalmes, welcher zeigt, daß die Idee damals noch in keinen Conflict mit der Wirklichkeit gekommen war, wie er später in so bedeutendem Maaße durch die Entartung des Davidischen Stammes herbeigeführt wurde. Wie ganz anders lautet der nach dem Eintreten dieses Conflictes verfaßte Ps. 89.

Zuerst V. 2—7 der Segnende in dem Verhältniß zu dem Gesegneten, der allgemeine Satz in V. 2, die Ausführung in V. 3—7.

V. 2. O Herr, über deine Kraft freut sich der König, und wie sehr fröhlich ist er über dein Heil! Eig. in deiner Kraft, in deinem Heil. Das in steht nach einer andern Anschauung des Verhältnisses für unser über. Dort ruht die Freude in, hier ruht sie auf ihrem Gegenstande. Die Stärke, das Heil des Herrn, sind die vom Herrn verheißenen und in Folge der Verheißung von ihm zu ertheilenden. Für יָגִיל wollen die Masorethen ohne Grund יָגֵל lesen, das Fut. apoc. mit wegen Übertragung des Tones auf die erste Sylbe abgekürztem Vocale. Ew. S. 415.

V. 3. Den Wunsch seines Herzens gabst du ihm, und das Verlangen seiner Lippen nicht weigertest du. Der Wunsch bez. hier nicht etwa die gewünschte Sache — dagegen spricht das parallele: das Verlangen seiner Lippen — vielmehr ist den Wunsch geben s. v. a. ihn gewähren, oder erfüllen. Der stille Wunsch und das ausgesprochene Gebet stehen sich entgegen. Luther: „die Ordnung ist hier gewiß schön, daß nämlich das Gebet des Herzens vorhergehen müsse, ohne

welches das Gebet der Lippen ein unnützes Geplärre ist." Durch den Zusammenhang mit dem Vorherg., dessen weitere Ausführung hier beginnt, wird das Verlangen näher bestimmt als ein solches nach Heil und Stärke, weit schärfer aber durch den Zusammenhang mit dem Folg. als ein solches nach Fortdauer der Herrschaft in seinem Stamme, Ehre und Herrlichkeit in seinen Nachkommen. De Wette's Behauptung: „ist allgemein, nicht blos von einem bestimmten Wunsche zu verstehen", wird entschieden durch V. 5 zurückgewiesen, der durch das: Leben verlangte er von dir, an uns. V. anknüpft. — Daß die Verheißung in 2. Sam. 7 für David eine Gebetserhörung war, wird dort nicht ausdrücklich gesagt, es versteht sich aber ganz von selbst, da gewiß kein König ohne Gedanken an die Zukunft seines Geschlechtes ist, da unter dem A. B. das Interesse an den Nachkommen ganz besonders lebhaft war, da das Loos seines Stammes um so mehr Davids Herz bewegen mußte, als er das traurige Schicksal der Familie Sauls vor Augen hatte. Wäre nicht die Verheißung den heißen Wünschen und Gebeten Davids entgegengekommen, so hätte sie gar nicht einen so unendlich tiefen Eindruck auf ihn machen, ihn mit so triumphirender Freude, mit so innigem Danke erfüllen können. — Die Präter. dies. V. werden von mehreren Ausl. mit Berufung auf die folg. Fut. fälschlich aoristisch genommen. David's Verlangen nach Fortdauer seines Königreiches, nach Heil für sein Geschlecht war durch die Verheißung schon befriedigt. Es ist hier von einer schon vergangenen, abgeschlossenen Thatsache die Rede. — Das Selah steht passend zwischen der Andeutung und der Ausführung, ermahnt vor der letzteren Gottes Gnade zu bedenken, welche dem Wunsche seines Knechtes Gewährung verlieh.

V. 4. Denn du überraschest ihn mit Segnungen des Glückes, setzest auf sein Haupt eine Krone von

Gold. In Bez. auf den Zusammenhang mit dem Vor. treffend Luther: „was hat aber das Herz verlangt, was haben die Lippen gewollt? dieß folgt ferner.“ Das קדם, überraschen, vergl. zu Ps. 17, 13. 18, 6. Den Charakter der freudigen Überraschung trägt durchaus das Gebet Davids nach erhaltener Verheißung in 2. Sam. 7. Die „Segnungen des Guten“, s. v. a. bestehend in Gutem od. Glück, bezeichnen den ganzen Inbegriff der Wohlthaten, welche der Herr dem Davidischen Stamm zu ertheilen verheißen. Die nähere Bez. dieser Wohlthaten wird im Folg. gegeben. Das Aufsetzen der Krone bezeichnet die Ertheilung der Herrschaft. David wurde gleichsam von Neuem — oder auch zuerst, denn die frühere Krönung kam dagegen nicht in Betracht — gekrönt, als er jene große Verheißung von der ewigen Herrschaft seines Stammes erhielt. Erst jetzt wurde er König im wahren und vollen Sinne. Nannten sich doch die Könige der Philister zum Unterschiede von den ärmlichen Wahlkönigen, Abimelech, Königsvater, und hier war unendlich mehr, denn dort! Daß nicht an Davids erste Krönung, die Ertheilung der Königswürde überhaupt gedacht werden kann, zeigt das Folg., was als weitere Ausführung unserer Worte zu betrachten.

V. 5. Um Leben bat er dich, du gabest ihm langes Leben immer und ewig. Gott hat insofern Davids Haupt eine goldne Krone aufgesetzt, als er ihn in seinen Nachkommen ewig fortherrschen läßt. Calvin meint mit v. a. Ausl., es werde hier eine Vergleichung angestellt zwischen Davids früherer Zeit, wo er, beständigen Gefahren ausgesetzt, es für eine besondere Gnade halten mußte, wenn er nur aus der augenblicklichen Todesgefahr errettet wurde, und der späteren Zeit, wo er so weit über seine kühnsten Wünsche hinaus von Gott die Verheißung erhielt, daß er in seinen Nachkommen ewig leben und herrschen werde. Allein besser bezieht man das: um Leben

bat er dich, auf den Wunsch Davids in seinen Nachkommen fortzuleben, ein Wunsch, der wie im zweiten Gl. gesagt wird, von Gott überreichlich erfüllt wurde. Dann ist das: um Leben bat er dich, vollkommen entsprechend dem Wunsche des Herzens und dem Verlangen der Lippen in V. 3, und das Leben, welches David sich erbittet, liegt dann auf gleicher Linie mit der Länge der Tage, welche ihm gewährt wird. Zu dem „Länge der Tage für immer und ewig" ist zu vergl. 2. Sam. 7, 13: „ich befestige den Thron seines Reiches bis in Ewigkeit", V. 16: „und beständig ist dein Haus und dein Reich in Ewigkeit vor dir, dein Thron wird fest seyn bis in Ewigkeit", Ps. 89, 5: „bis in Ewigkeit will ich befestigen deinen Saamen, und bauen auf alle Geschlechter deinen Thron." Ps. 132, 12.

V. 6. Groß ist seine Ehre durch dein Heil, Herrlichkeit und Pracht legst du auf ihn. David wird sich in seinem Stamme fortwährend des vollen Genusses der königlichen Ehre und Herrlichkeit erfreuen. V. 7. Denn du setzest ihn zum Segen ewiglich, erheiterst ihn durch Freude vor deinem Angesichte. Du setzest ihn zum Segen — der Plur. weist hin auf die reiche Fülle des Segens — s. du segnest ihn also, daß er der Segen selbst zu seyn scheint, vergl. Gen. 12, 2. Die Freude mit des Herrn Angesichte (das sehr eigenthümliche: mit deinem Angesichte, in ganz gleicher Verbindung auch Ps. 16, 11) ist die Freude, welche daraus entsteht, daß David mit dem Angesichte des Herrn in Gemeinschaft, daß dies gnädig auf ihn gerichtet ist, also der Sache nach s. v. a. durch deine Gnade. Es ist nicht etwa die Freude gemeint, welche „das Bewußtseyn der göttlichen Gnade" sondern, welche der Genuß derselben gewährt.

V. 8. Denn der König vertraut auf den Herrn, und durch die Liebe des Höchsten wird er nicht wanken. Dieser V., in dem vom Könige und von dem Herrn

geredet wird, bahnt den Übergang von dem ersten Theile, der Anrede an Gott, zum zweiten, der Anrede an den König. Den Zusammenhang mit dem Vor. gibt fälschlich de Wette so an: „der König verdient es durch sein Gottvertrauen." Das Vertrauen kommt nach dem Zusammenhange hier nicht als Affect, sondern nach seinem Gegenstande in Betracht. Dieß zeigt das parallele: er wird nicht wanken. Das: er vertraut auf den Herrn ist s. v. a. der Herr ist sein Hoffnungsgrund, sein Heiland. Calv.: „Obgleich die Welt sich herumdreht, wie ein Rad, woher es geschieht, daß die, welche auf den höchsten Gipfel erhoben waren, plötzlich herabfallen, so macht doch das Reich Judah und unter seinem Vorbilde das Reich Christi eine Ausnahme."

Das Volk sagt nun dem Könige, was er in Folge der göttlichen Verheißung für sich und seine Nachkommen hoffen darf.

V. 9. Finden wird deine Hand alle deine Feinde, deine Rechte wird finden deine Hasser. V. 10. Du wirst sie machen gleich einem Feuerofen, wenn du sie anblickst, der Herr in seinem Zorne wird sie vernichten, und verzehren wird sie Feuer. In dem: gleich einem Feuerofen, wird die Vergl., wie so oft, vergl. Ew. § 534, blos angedeutet, s. v. a. du wirst sie in einen Zustand versetzen, als befänden sie sich in einem Feuerofen. Verwerflich ist die Annahme einer Bez. auf die Zerstörung Sodoms und Gomorrhas, es sind vielmehr St. zu vergl. wie Mal. 3, 19: „siehe der Tag kommt brennend gleich dem Opfer, und es werden alle Frevler und alle Übelthäter Spreu, und es entzündet sie der kommende Tag." Unzulässig ist Hupfeld's Erkl.: du wirst sie behandeln wie ein Feuerofen. Denn שׂוּם heißt nicht behandeln. Das: zur Zeit deines Angesichtes, s. v. a. sobald du dein Angesicht ihnen zukehrst, sie anblickst, steht in Bez. auf das: „mit deinem Angesichte" in V. 7. Weil das Angesicht des Herrn

dem Könige zugewandt, ist sein Angesicht den Feinden furchtbar. — Daß das Bisherige dem Könige nur als Werkzeuge Gottes beigelegt worden, auf Gott in dem Könige und den König in Gott zu beziehen ist, darauf weisen die beiden letzten Gl. noch ausdrücklich hin.

V. 11. Ihre Frucht wirst du von der Erde vertilgen und ihren Saamen aus den Menschenkindern. D. Sinn: du wirst sie gänzlich ausrotten. Frucht und Saamen, Bez. der Nachkommen. V. 12. Denn sie neigten wider dich Böses, dachten Anschläge aus, doch nicht vermögen sie's. Nach vielen Ausl. soll hier als Ursache des Unterganges der Gottlosen ihre Bosheit angegeben werden. Allein dann ist das: sie vermögen's nicht, unpassend. Man muß den Zusammenhang vielmehr so fassen: denn, wenn sie dir auch Verderben drohen, so werden sie doch ihre Anschläge nicht ausführen können, vielmehr werden dieselben zu ihrem eigenen Verderben ausschlagen, so gewiß als Gott dem Reiche Davids ewige Dauer zugesagt. Das Verhältniß der Präter. und Fut. hier bezieht sich auf den Unterschied des Früheren und Späteren in der Zukunft. Der Versuch wird durch das Prät. ausgedrückt, der Erfolg durch das Fut. — Mehrere erkl. sie spannten gegen dich Böses: das Bild sey von der Ausbreitung der Netze entnommen. Allein von dieser kommt das נטה nie vor. Man muß vielm. erkl.: sie neigen Böses über dich, um es auf dich herabzuwerfen. Das נטה in dies. Bed. in Ps. 62, 4, und in ganz gleichem Zusammenhange in 1. Chron. 21, 10: drei Dinge neige ich über dich, wo in der Parallelst. 2. Sam. 24, 12 des entspr. נטל: ich hebe, steht. — Bei dem: sie vermögen nicht, ist dasjenige, was sie zu bewirken, oder auszuführen unvermögend sind, aus dem Zusammenhange zu ergänzen.

V. 13. Denn du wirst sie zur Schulter machen, deine Sehnen füllen gegen ihr Angesicht. Das erste

Gl.: du wirst sie in einen Zustand versetzen, daß sie ganz Schulter sind, du wirst sie in die Flucht jagen, vgl. z. Ps. 18, 41, wo nur statt der Schulter der Nacken. Das denn bezieht sich auf die letzten Worte das vor. V., das sie vermögen nicht, welches den Hauptgedanken dess. enthält. Das כונן heißt nicht zielen, sondern laden, vgl. z. Ps. 7, 13. 11, 2. Luther: „die Beschwerungen reizen sie zur Flucht, und der entgegeneilende Bogen zwingt sie zur Rückkehr, also werden sie in der Enge ergriffen, und befinden sich in einem solchen Zustande, daß sie aus dem Regen in die Traufe kommen."

V. 14. Preis dir, o Herr, ob deiner Kraft, wir wollen singen und loben deine Stärke. Der Ps. wird nicht etwa, nach der gewöhnl. Annahme, mit einer Bitte, sondern mit dem Preise des Herrn für die große Gnade beschlossen, die er dem Könige und Volke durch die Verheißung und ihre Erfüllung erweist. Das רומה nicht etwa: erhebe dich, oder zeige dich erhaben — dieß ist gegen den Sprachgebr., vgl. Ps. 57, 6. 12, gegen den Parallelismus, und gegen die Analogie des Schlusses von Ps. 18, V. 47 ff. — sondern: sey erhaben in unserm Bewußtseyn, s. v. a. Preis dir. Gottes Kraft und Stärke ist die, welche er darin entwickelt, daß er seinem Gesalbten Kraft und Stärke gibt, vgl. V. 2.

m. d. 3 Kl. Jan. 28. 1845.
l. d. Revd. Apr. 15. "

Finished this volume a second time, while lecturing to a class, Jan. 1846.
Finished it a third time, while writing my notes upon the Psalms, July 19. 1849.

Berlin, gedruckt bei Trowitzsch und Sohn.

Meditations:

Ps. 3:6.

Devotion:

Ps. 3: 6.

BS1430 .H512 v.1
Commentar uber die Psalmen.
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00047 6053